COLLANA

ARGOMENTI

LUCIANO
PELLICANI

SAGGIO SULLA GENESI DEL CAPITALISMO

alle origini
della
modernità

Dello stesso autore:

Dinamica delle rivoluzioni
Il mercato e i socialismi
Miseria del marxismo
La sociologia storica di Ortega y Gasset
Gulag o utopia?
Che cos'è il leninismo

ISBN 88-7198-203-7

Proprietà letteraria riservata. Copyright © 1992 by SugarCo Edizioni S.r.l., via E. Fermi 9, Carnago (Varese), Italia.

LUCIANO PELLICANI

SAGGIO SULLA GENESI DEL CAPITALISMO

alle origini della modernità

SUGARCO EDIZIONI

IL PROBLEMA

> Forse l'assenza di cambiamenti fondamentali non richiede alcuna particolare spiegazione; soltanto il miracolo europeo lo esige.
>
> *Ernest Gellner*

Nelle celebri *Osservazioni preliminari*, che introducono alle sue ricerche sociologiche sulle religioni, Max Weber si chiedeva: «Per quale concatenazione di circostanze, proprio qui, in terra d'Occidente, e soltanto qui, si sono prodotti dei fenomeni culturali i quali — almeno così ci piace rappresentarceli — si sono trovati in una direttrice di sviluppo di significato e validità universali?».[1] Fra questi fenomeni, Weber indicava nel capitalismo «il potere più decisivo della vita moderna»,[2] quello che aveva conferito alla civiltà occidentale il suo carattere planetario. In effetti, ovunque il capitalismo ha fatto la sua apparizione ha alterato profondamente la scena sociale, poiché il suo *modus operandi* implica «un rivoluzionamento continuo dei mezzi di produzione, quindi dei rapporti di produzione, quindi di tutto l'insieme dei rapporti sociali».[3] Sin dalla sua nascita, esso «ha operato distruttivamente, ha attuato una rivoluzione permanente, ha abbattuto tutti gli ostacoli che frenano lo sviluppo delle forze produttive, la dilatazione dei bisogni, la varietà della produzione con lo sfruttamento e lo scambio delle forze della natura e dello spirito».[4] E tale resta: una *rivoluzione permanente* che «genera cataclismatiche trasformazioni in un Paese dopo l'altro».[5] Tutte le altre rivoluzioni — dalla Riforma

1. M. Weber, *Osservazioni preliminari*, in *Sociologia delle religioni*, UTET, Torino 1977, vol. 1, p. 89.
2. *Ibidem*, p. 92.
3. K. Marx e F. Engels, *Il Manifesto del Partito comunista*, in *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1970 e ss., vol. VI, p. 489.
4. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. II, p. 12.
5. P. L. Berger, *The Capitalistic Revolution*, Gower, Aldershot 1987, p. 3.

alla Rivoluzione iraniana — non sono state altro che *reazioni* all'opera di «distruzione creatrice» compiuta nel corso dei secoli dal capitalismo.[6] Spiegare la genesi del capitalismo significa, quindi, risalire la corrente del tempo storico per individuare la concatenazione di circostanze che ha permesso all'Europa di acquistare quella formidabile potenza radioattiva grazie alla quale ha potuto dilagare al di fuori dei suoi confini e ha costretto tutte le altre civiltà a rispondere in qualche modo alla sua sfida, pena la loro degradazione al rango di colonie.

Ma prima di tuffarci nel problema della genesi del capitalismo, conviene definire i suoi elementi costitutivi e la particolare logica sintattica che regola la sua esistenza storica.

Il capitalismo si presenta, *prima facie*, come un particolare sistema economico centrato sul *mercato*, luogo in cui si incontrano la domanda e l'offerta dei beni e dei servizi e si svolge il *gioco della concorrenza*; tanto particolare che è stato giustamente detto che razionalità strumentale e capitalismo coincidono, in quanto solo grazie ai prezzi di mercato il calcolo economico è possibile.[7]

Va subito precisato che economia di mercato e capitalismo non sono la stessa cosa.[8] Se così fosse, dovremmo giungere alla conclusione che il capitalismo è vecchio come la stessa civiltà, dal momento che «sin dall'inizio della vita economica di un Paese il personaggio più importante è stato — dopo l'agricoltore — il mer-

6. Cfr. L. Pellicani, *Dinamica delle rivoluzioni*, Sugar, Milano 1974.

7. Questa, come è noto, è la tesi sostenuta con particolare energia e sistematicità da Ludwig von Mises nelle sue grandi opere *The Human Action* (Contemporary Books, Chicago 1966) e *Socialism* (Cape, Londra 1969). Va comunque precisato che tale tesi ha un senso solo se si accetta il significato formale dell'economia, secondo il quale essa è «una relazione tra scopi e mezzi scarsi applicabili ad usi alternativi» (L. Robbins, *Sulla natura e l'importanza della scienza economica*, UTET, Torino 1953, p. 20). Esiste però un secondo significato di economia, quello sostanziale, che «rinvia al fatto elementare che gli esseri umani, come tutti gli esseri viventi, non possono mantenersi in vita senza un ambiente materiale che li sostenga» (K. Polanyi, *La sussistenza dell'uomo*, Einaudi, Torino 1983, p. 42). I due significati non hanno niente in comune: uno, infatti, deriva dalla natura logica della relazione mezzi-fini; l'altro indica il processo istituzionalizzato che provvede alla soddisfazione dei bisogni materiali. Secondo il significato sostanziale, tutte le società hanno una economia; secondo il significato formale l'economia è presente solo là dove operano sovrane le leggi del mercato.

8. L'autogestione, per esempio, è una economia di mercato, ma non una economia capitalistica (cfr. J. Vanek, *The General Theory of Labor Managed Economies*, Cornell University Press, Ithaca 1970 e B. Horvat, *The Political Economy of Socialism*, Sharpe, Armonk 1982).

cante»,[9] vale a dire quel particolare operatore economico che opera sul mercato. Il capitalismo però non è semplicemente un sistema economico nel quale è presente il mercato; è qualcosa di più, e precisamente un *sistema autoregolato di mercati* che tende ad estendere la *logica catallattica*[10] a tutti i processi produttivi e distributivi. Il suo spirito animatore — uno spirito che non è dato trovare in nessun altro sistema economico — è «la *volontà di acquisizione senza limiti* (come *actus*), e non l'acquisizione (come concreto possesso di oggetti)».[11] Ciò fa del capitalismo un sistema economico *dinamico — rectius: autopropulsivo — aperto e in continua espansione e trasformazione*, alla ricerca frenetica di nuovi campi di azione — vale a dire di nuovi mercati —, quindi l'esatto contrario dell'economia autarchica (o naturale), gestita come un *oikos* e basata sul principio della corrispondenza fra la produzione e il consumo.[12]

È, quindi, il capitalismo un'*economia di scambio*. Ma anche qui occorre una precisazione. Lo scambio è presente in tutte le formazioni sociali, primitive o complesse che siano; lo è a tal punto che si può leggere la società come «un sistema di scambi».[13] Però solo nel modo di produzione capitalistico accade che: a) il mercato sia il centro della vita economica, b) che gli scambi che in esso si attuano siano regolati dalla legge della domanda e dell'offerta e c) che i fattori impiegati nella produzione — ivi compresa la forza-lavoro — siano pagati in moneta e che in cambio dei beni e dei servizi si accetti solo moneta. Questo vuol dire che il capitalismo è una *economia monetaria*, anche se non tutte le economie monetarie sono necessariamente capitalistiche. La moneta è indispensabile al funzionamento dell'economia capitalistica, poiché solo per il suo tramite è possibile il calcolo razionale dei costi e dei ricavi.

---

9. A. Chierici, *Il «Grande Mercante»*, Mursia, Milano 1987, p. 6. Cfr. anche P. D. Curtin, *Mercanti, commercio e cultura dall'antichità al XIX secolo*, Laterza, Bari 1988.

10. La catallattica (dal greco *katallattein*) è la scienza degli scambi. Dal momento che senza scambi il valore di una merce resta un mistero, essa è stata identificata da J. S. Mill con la scienza dei valori economici (*Principi di economia politica*, UTET, Torino 1982, p. 625).

11. M. Scheler, *Sociologia del sapere*, Abete, Roma 1968, pp. 146-147.

12. Cfr. A. Dopsch, *Economia naturale ed economia monetaria nella storia universale*, Sansoni, Firenze 1967, pp. 15-18.

13. K. H. Schneider, *Antropologia economica*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 118. Si deve a Peter M. Blau (*Exchange and Power in Social Life*, Wiley, New York 1964) il più sistematico tentativo di leggere la vita sociale come un gigantesco processo istituzionalizzato di scambi.

Tale calcolo avviene sulla base di un confronto fra il volume monetario guadagnato e il volume monetario investito: se il primo è superiore al secondo, l'imprenditore avrà realizzato un *profitto*. Quest'ultimo è «un'eccedenza sui costi»,[14] che, per un verso, è «lo scopo diretto e l'incentivo determinante della produzione»[15] e, per un altro, ciò che misura non tanto l'efficacia dell'unità produttiva, come pensa François Perroux,[16] quanto la sua *efficienza*. Infatti, mentre l'efficacia di una unità produttiva indica «il grado in cui essa riesce a realizzare i suoi fini», l'efficienza è «il rapporto fra i risultati e i mezzi impiegati per ottenerli»:[17] come tale, essa è misurata dalla quantità di risorse necessarie per produrre una unità del prodotto, sicché l'efficienza aumenta con la diminuzione dei costi. Essere efficienti vuol dire economizzare, cioè saper utilizzare al meglio le risorse scarse. Il che accade nella misura in cui i prezzi, in quanto indici di scarsità, «regolano il movimento di beni sul mercato»[18] e forniscono all'imprenditore le informazioni necessarie per compiere il calcolo economico. Per questo Giovanni Sartori ha definito il mercato «una mente invisibile»,[19] vale a dire un «calcolatore spontaneo». I prezzi, inoltre, sono indispensabili per misurare il progresso economico, che dipende dall'accumulazione di capitale efficiente. Infatti, in mancanza di prezzi di mercato, che permettono di «risalire dai beni di consumo (beni diretti) ai beni che compongono il capitale (beni indiretti)»,[20] non è possibile sapere se l'accumulazione di capitale fisso rappresenta una accumulazione di capitale efficiente.[21]

14. J. A. Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico*, Sansoni, Firenze 1968, p. 169. Si tratta, come lo stesso Schumpeter riconosce, di una definizione valida solo in prima approssimazione; in realtà il concetto di profitto è assai più complesso (cfr. S. Ricossa, *Dizionario di economia*, UTET, Torino 1982, pp. 391-395).

15. K. Marx, *Il Capitale*, Rinascita, Roma 1956, vol. III, 3, p. 52.

16. F. Perroux, *L'economia del XX secolo*, Etas Kompass, Milano 1968, p. 608.

17. A. Etzioni, *Sociologia dell'organizzazione*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 21.

18. W. Neale, *The Market in Theory and History*, in K. Polanyi, C. M. Arensberg e H. W. Pearson (a cura di), *The Trade and Market in Early Empires*, Gateway, Chicago 1971, p. 358.

19. G. Sartori, *Elementi di Teoria Politica*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 148.

20. F. Perroux, *Il capitalismo*, Garzanti, Milano 1960, p. 14.

21. È ciò che avviene nell'economia pianificata, la quale, nella misura in cui è regolata da una autorità centrale onnipotente, è simile a un gigantesco *oikos*, ove, in linea di principio, il calcolo economico «è suscettibile di soluzione soltanto con riferimento alla tradizione o a una sentenza dittatoriale che regoli univocamente il consumo» (M. Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano 1968, vol. I, p. 100). Di qui il basso tasso di razionalità dell'economia pianificata, ricono-

Ne deriva che la *libertà del consumatore* è essenziale per il funzionamento del capitalismo, così come è essenziale la *libertà dell'imprenditore*. In altre parole, il capitalismo, nella sua forma idealtipica, è un sistema economico che esclude la presenza di una autorità centrale che decide di imperio ciò che si deve produrre e come la ricchezza deve essere distribuita fra le varie classi sociali. Il concetto stesso di capitalismo implica l'esistenza di una molteplicità di soggetti economici in concorrenza fra di loro il cui fine è la *massimizzazione del profitto*. Tali soggetti sono le *imprese*, che possono essere definite come quei sottosistemi, organizzati al loro interno su basi gerarchiche, che combinano, tecnicamente ed economicamente, i fattori produttivi per ottenere una merce da immettere sul mercato; come tali, esse sono le istituzioni di base del capitalismo, il quale, proprio per questo, risulta essere una *economia di imprese*.

Se l'impresa rappresenta il microcosmo capitalista, *l'imprenditore* è il suo attore principale, colui che assume l'iniziativa — e il connesso *rischio* — di «guidare i mezzi di produzione in nuovi canali».[22] Il suo specifico strumento è il *capitale*, grazie al quale egli può «sottomettere al proprio dominio i beni cercati di cui ha bisogno».[23] Il capitale è un «ponte» fra l'imprenditore e il mondo dei beni, si potrebbe dire, se questa immagine non suggerisse qualcosa di statico, mentre il capitale non è una cosa, bensì «un processo che usa cose materiali quali momenti della sua esistenza permanentemente dinamica».[24] Tale dinamismo è espresso come meglio non si potrebbe dalla celebre formula marxiana Denaro-Merce-Denaro, che indica quella tipica *metamorfosi espansiva* per cui il capitale-denaro si converte in capitale-merce per tornare ad assumere la forma di capitale-denaro.[25]

Tutto, nel modo di produzione capitalistico, è dominato dalla *compra-vendita*; quindi tutto è *merce*, anche la forza-lavoro. Men-

---

sciuto, sia pure indirettamente, persino da uno studioso marxista come Askar Lange, quando scriveva che «nell'impresa capitalistica si realizza finalmente la piena commensurabilità dei fini e dei mezzi, il calcolo di tutti gli elementi dell'attività, la massimizzazione del profitto come unico obiettivo; il principio della razionalità economica vi trova piena applicazione» (*Economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1974, vol. I, p. 169).

22. J. A. Schumpeter, *Teoria dello sviluppo economico*, cit., p. 99.

23. *Ibidem*, p. 127.

24. R. L. Heilbroner, *The Nature and Logic of Capitalism*, Norton, New York 1985, pp. 35-37.

25. K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, 1, pp. 163-166.

tre nella produzione mercantile semplice il produttore vende il proprio prodotto per acquistare altri prodotti capaci di soddisfare i propri bisogni, nel regime capitalistico l'imprenditore «si presenta sul mercato con il denaro, acquista merci (forza-lavoro e mezzi di produzione) e, quindi, dopo aver compiuto un processo di produzione, ritorna sul mercato con un prodotto che a sua volta converte in denaro».[26] Non basta, pertanto, la mera circolazione di moneta e merci perché si possa parlare di modo di produzione capitalistico; è di decisiva importanza che «il proprietario dei mezzi di produzione e di sussistenza si incontri sul mercato con il *libero lavoratore* come venditore della sua forza-lavoro».[27] Senza una massa di lavoratori formalmente liberi — ma ciò non di meno a disposizione dell'imprenditore, nel senso che questi può acquistare la loro forza-lavoro — il ciclo produttivo di tipo capitalistico non potrebbe neanche iniziare. Ne consegue che dire che sul mercato tutti sono, in punto di principio, liberi ed eguali non esclude che, in punto di fatto, i partecipanti al gioco della catallassi siano divisi in due grandi classi: gli *haves* (i proprietari) e gli *have-nots* (i proletari). I primi, nella misura in cui sono proprietari del «ponte» — il capitale —, esercitano il loro dominio sui secondi, i quali, presi nella morsa del bisogno materiale, non hanno altro rimedio che andare sul mercato per vendere l'unica merce a loro disposizione: la loro forza-lavoro. Per questo «il capitale è *potere di comando* sui lavoratori»,[28] oltre che sulle merci. Tale ponte di comando si manifesta attraverso il *contratto di lavoro*, il quale è «la *differentia specifica* del capitalismo».[29] Infatti, nel sistema capitalistico «il lavoro non fa più parte di una specifica relazione sociale in cui un uomo (servo o apprendista) lavora per un altro (signore o maestro) in cambio di una forma di sussistenza»; al contrario, esso non è che «una merce da offrire sul mercato al miglior prezzo, senza comportare come corrispettivo alcuna responsabilità da parte dell'acquirente».[30]

Da ciò consegue che il capitalismo è *un gigantesco processo di mer-*

26. P. M. Sweezy, *La teoria dello sviluppo capitalistico*, Einaudi, Torino 1951, p. 867.
27. K. Marx, *Il Capitale*, cit., voi. I, 1, p. 187.
28. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, in *Opere complete*, cit., vol. III, p. 269.
29. H. Bravermann, *Lavoro e capitale monopolistico*, Einaudi, Torino 1978, p. 52.
30. R. L. Heilbroner, *Nascita e sviluppo della società capitalistica*, Liguori, Napoli 1978, p. 87.

catizzazione che investe tutto e tutti, un processo nel quale lo spirito acquisitivo (come *actus*) diventa incondizionato, assoluto, e «non solo si impadronisce di ogni fenomeno della vita economica, ma si espande in altri settori della cultura e si sviluppa una tendenza a proclamare la supremazia dell'interesse economico su ogni altra cosa».[31] In breve: là dove il capitalismo fagocita le forme economiche tradizionali, non si realizza solo il principio dell'*autonomia della logica economica* — l'economia per l'economia —, ma anche, quanto meno tendenzialmente, il *primato dell'economia* sulla politica, la religione, la morale ecc. Il che vuol dire che il capitalismo, oltre ad essere un modo di produzione, è anche «un tipo speciale di ordine prodotto dal mercato»,[32] vale a dire un sistema di vita collettiva, che si sviluppa a mano a mano che il processo di mercatizzazione cresce su se stesso sino a diventare una «valanga culturale» capace di travolgere tutto davanti a sé: istituzioni, pratiche, valori, tecniche, mentalità, interessi ecc. Nessuno, a rigore, ha voluto il capitalismo, poiché esso non è una *teleocrazia* (un ordine programmato per il perseguimento di un determinato fine), bensì una *nomocrazia* (vale a dire un ordine spontaneo che non ha un proprio fine, ma consente di perseguire più fini liberamente scelti). Esso non è stato creato secondo un piano intenzionale; *si è creato* a partire da numerosi nuclei originari che vivevano «nei pori della società feudale»[33] e che non avevano altro fine che far crescere illimitatamente i loro capitali di partenza. È per questo che Lenin, profondamente convinto che «la libertà di commercio era *il* capitalismo»,[34] soleva reiterare che il mercato di un villaggio, anche in regime comunista, una volta che avesse avuto la possibilità di

31. W. Sombart, *Capitalism*, in *Encyclopedia of Social Sciences*, Mc Millan, New York 1930, vol. III, p. 197.

32. F. A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 1986, p. 316.

33. K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, cit., vol. II, p. 112.

34. Lenin, *Sull'imposta in natura*, in *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1950 e ss., vol. XXXII, p. 34. Mao Dse dong ha riformulato questa idea di Lenin dicendo che, abbandonata ai suoi spontanei meccanismi di sviluppo, la società tende a generare la proprietà privata, il mercato del lavoro e quindi lo sfruttamento capitalistico. Di qui la necessità di una *dittatura permanente* — la dittatura di transizione di cui parlano i comunisti, diceva Proudhon, non può non essere eterna — con il compito istituzionale di impedire la rinascita spontanea del capitalismo. Di più. Tale dittatura deve essere *a carattere planetario*, «altrimenti, cioè nel caso che da qualche parte si fosse conservato un angolino della terra non toccato dal socialismo, questo "angolino" diventerebbe subito un nuovo focolaio di capitalismo» (N. Trubeckoj, *L'Europa e l'umanità*, Einaudi, Torino 1982, p. 64).

muoversi liberamente, «avrebbe potuto ricostruire l'intero albero del capitalismo».[35]

A questo punto, sorge la domanda: se effettivamente la libertà di commercio tende a generare spontaneamente l'ordine capitalistico, come mai *solo* in Occidente il mercato si è insignorito di tutta quanta la vita economica e ha generato «la mercificazione generalizzata di processi — non solo di scambio, ma di produzione, di distribuzione e di investimento — che erano stati precedentemente condotti in altro modo che non per il tramite del mercato?».[36] Dopo tutto, «l'impresa e anche l'imprenditore capitalistico, non solo quello occasionale ma anche quello professionale, sono figure antichissime e ampiamente diffuse».[37] Ovunque volgiamo lo sguardo, troviamo tracce di capitalismo; ma troviamo anche che la vita economica è come «ingabbiata» in rigide strutture politiche, religiose e sociali che concedono poco spazio al gioco della catallassi.[38] È accaduto così che in Cina come in Egitto, in India come in Persia, la borghesia imprenditoriale è sempre stata impastoiata, e per ciò stesso, non ha potuto svolgere quella funzione rivoluzionaria che tanta ammirazione ha suscitato persino in Marx. Ne deriva che porsi il problema della genesi del capitalismo significa, in buona sostanza, rispondere a queste domande: che cosa ha impedito, nelle civiltà extra-europee, il trionfo della logica catallattica? Come mai solo in Europa e nelle sue appendici culturali (Stati Uniti, Canada ecc.) l'economia è riuscita a liberarsi e, proprio in quanto si è liberata, ha potuto, attraverso una continua metamorfosi espansiva, generare il capitalismo razionale moderno? Quale singolare congiuntura storica ha reso possibile tale liberazione?

Le pagine che seguono intendono, per l'appunto, rispondere a tali domande; intendono, in altre parole, *spiegare*, oltre che descrivere, come e perché, a partire da una certa epoca storica, l'Europa occidentale ha progressivamente istituzionalizzato ciò che nessu-

35. F. Braudel, *La dinamica del capitalismo*, Il Mulino, Bologna 1977, p. 74.
36. I. Wallerstein, *Il capitalismo storico*, Einaudi, Torino 1985, p. 5.
37. M. Weber, *Osservazioni preliminari*, cit., p. 95. Identica la tesi di Braudel: «Il capitalismo è stato sempre presente in tutte le forme della società» (*Civiltà materiale, economia e capitalismo*, Einaudi, Torino 1981, vol. II, p. 586).
38. Sul punto, si veda soprattutto K. Polanyi, *La sussistenza dell'uomo*, cit., pp. 65-71.

na altra civiltà ha conosciuto: *l'economia allo stato puro,*[39] *libera di realizzarsi secondo la sua logica immanente, vale a dire la rivoluzione capitalistica permanente.*

39. L'economia secondo il suo concetto, direbbe un hegeliano, che solo tramite il *mercato autoregolato* può realizzarsi compiutamente.

Capitolo I

L'ARCANO DELL'ACCUMULAZIONE ORIGINARIA

> I modi di produzione appaiono a Marx come cause prime e rimangono del tutto inspiegate le ragioni per cui di tanto in tanto essi mutino.
>
> *Bertrand Russell*

Quando si affronta quello «specifico enigma scientifico»[1] che è la genesi del capitalismo, è d'obbligo partire da Marx non solo, e non tanto, perché egli è stato colui che «ha detto la prima orgogliosa parola sul capitalismo»,[2] ma anche, e soprattutto, perché tutte le teorie che sono state elaborate per dare ragione del processo di formazione della moderna società di mercato sono state pensate o come teorie alternative a quella marxiana oppure come integrazioni della stessa.

Prima di esaminare la teoria marxiana è opportuno, però, ricordare quali sono le assunzioni di base della concezione materialistico-dialettica della storia. La prima di queste assunzioni, di natura logico-metodologica, è che la dialettica, oltre a governare il pensiero, governa la realtà stessa e che, precisamente per questo, essa è in grado di assicurare il carattere *necessario* e *progressivo* del processo storico.[3] La seconda, di natura sostantiva, è che le forze produttive siano le variabili indipendenti del mutamento sociale, al di là delle quali non è possibile risalire, in quanto esse sono dotate di una prodigiosa potenza autogenerativa. Tali assunzioni per-

1. J. Topolski, *La nascita del capitalismo in Europa*, Einaudi, Torino 1979, p. 3.
2. W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino 1967, p. 492.
3. Si tenga presente — e la cosa è di fondamentale importanza per cogliere il nucleo metafisico-provvidenzialistico della sociologia marxiana — che quando Marx invoca la dialettica, non lo fa — come crede Alberto Martinelli (*Economia e società*, Comunità, Milano 1986, pp. 9-24) — per sottolineare l'interscambio fra i diversi piani dell'edificio sociale (modo di produzione, società civile, regime politico, ideologia), bensì perché è rimasto impigliato nella rete della teodicea hegeliana. Pensare dialetticamente per Marx significa vedere la realtà come una totalità scissa che anela a ritrovare la sua unità originaria (cfr. L. Pellicani, *Miseria del marxismo*, SugarCo, Milano 1984).

mettono a Marx di leggere il grande libro della storia universale come una successione di modi di produzione, i quali nascono l'uno dall'altro e formano una serie ascendente verso il *telos* ad essa immanente: il superamento dell'alienazione o, che è lo stesso, la conciliazione dell'umanità con se stessa e con la natura. *L'economico*, quindi, *spiega l'economico e tutto ciò che è economico non è*, in quanto «religione, famiglia, Stato, morale, scienza, arte ecc. sono soltanto particolari modi della produzione e cadono sotto la sua legge generale»;[4] come tali, essi «non hanno storia, non hanno sviluppo».[5]

Ora, dal momento che la crescita delle forze produttive dipende, quanto meno principalmente, dallo sviluppo tecnologico, si capisce perché è stato detto che per il materialismo storico «la storia intera è la storia dello sviluppo della tecnica»[6] e che, di conseguenza, più che una spiegazione economica, Marx fornisce una spiegazione tecnologica del mutamento sociale. In effetti, come si potrebbe interpretare diversamente la seguente sentenza: «I rapporti sociali sono intimamente connessi alle forze produttive. Impadronendosi di nuove forze produttive, gli uomini cambiano i loro modi di produzione e, cambiando i loro modi di produzione, cambiano la maniera di guadagnarsi la vita, cambiano tutti i loro rapporti sociali. Il mulino a braccia vi darà la società con il signore feudale, e il mulino a vapore la società capitalistica industriale»?[7]

Date queste premesse — secondo le quali ogni modo di produzione contiene al suo interno una «molla dialettica» che lo porta a trascendersi in una forma storica ad esso superiore[8] — è chiaro che Marx era obbligato a cercare le determinanti del processo genetico del capitalismo nella specifica logica di sviluppo del modo di produzione ad esso precedente, vale a dire nella struttura economica della società feudale. Ciò è espresso con estrema chiarezza nella celebre pagina del *Manifesto*, dove è descritta la transizione

4. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 324.

5. K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *Opere complete*, cit., vol. V, p. 21.

6. K. Axelos, *Marx pensatore della tecnica*, Sugar, Milano 1964, p. 263. Ma già Lionel Robbins aveva sostenuto che per Marx la storia non era che «un epifenomeno della tecnica» (*Sulla natura e l'importanza della scienza economica*, cit., p. 52).

7. K. Marx, *Miseria della filosofia*, in *Opere complete*, cit., vol. VI, p. 173.

8. Eric Hobsbawn, nella sua Introduzione alle *Forme economiche precapitalistiche* (Editori Riuniti, Roma 1977, p. 10), ha scritto che per Marx «il contenuto della storia nella sua forma più generale è... il progresso». Il che spiega perché i marxisti, contro l'evidenza dei fatti, sono costretti a vedere «nel sistema feudale un sistema progressivo rispetto a quello del mondo antico» (J. Kuczynski, *Breve storia dell'economia*, Editori Riuniti, Roma 1957, p. 125).

dal modo di produzione feudale al modo di produzione capitalistico: «Dai servi della gleba uscirono i borghigiani delle prime città, da questi borghigiani ebbero sviluppo i primi elementi della borghesia. La scoperta dell'America e la circumnavigazione dell'Africa offrirono un nuovo terreno alla nascente borghesia. Il mercato delle Indie orientali, la colonizzazione dell'America, lo scambio con le colonie, l'aumento dei mezzi di scambio e delle merci in generale diedero un impulso prima di allora sconosciuto al commercio, alla navigazione, all'industria, e in pari tempo favorirono il rapido sviluppo dell'elemento rivoluzionario in seno alla società feudale che si andava sfasciando. L'organizzazione feudale o corporativa dell'industria da quel momento non bastò più ai bisogni, che andavano crescendo con il crescere dei mercati. Subentrò la manifattura. I maestri di bottega vennero soppiantati dal medio ceto industriale; la divisione del lavoro fra le diverse corporazioni scomparve davanti alla divisione del lavoro, delle singole officine stesse. Ma i mercati continuavano a crescere, e continuavano a crescere i bisogni. Anche la manifattura non bastò più. Ed ecco il vapore e la macchina rivoluzionare la produzione industriale. Alla manifattura subentrò la grande industria moderna, al medio ceto industriale succedettero gli industriali milionari, i capi di interi eserciti industriali, i moderni borghesi. La grande industria ha creato quel mercato mondiale che la scoperta dell'America aveva preparato. Il mercato mondiale ha dato un immenso sviluppo al commercio, alla navigazione, alle comunicazioni per terra. Questo sviluppo, a sua volta, ha reagito sull'espansione industriale, e in quella stessa misura in cui si sono andati estendendo l'industria, il commercio, la navigazione, le ferrovie, anche la borghesia si è sviluppata, ha aumentato i suoi capitali e sospinto nel retroscena tutte le classi che erano una eredità del Medioevo».[9]

Questa descrizione è senz'altro eccellente; ma una descrizione — è appena il caso di accennarlo — non è una spiegazione. Spiegare significa dedurre logicamente l'*explanandum* — nel nostro caso specifico, il capitalismo — da un *explanans* costituito da condizioni (o cause) coperte da enunciati universali (leggi). Più brevemente: spiegare significa rispondere alla domanda: «Perché?». Ma nella pagina citata perché si sia messo in moto il processo di transizione dalla società feudale alla società capitalistica resta un mistero. Le nuove forze produttive — il telaio, il vapore ecc. — ap-

9. K. Marx e F. Engels, *Manifesto del Partito comunista*, cit., pp. 487-488.

paiono all'improvviso sulla scena come se fossero il prodotto di una *generatio aequivoca*. D'altra parte, Marx non aveva scelta: i suoi princìpi metodologici gli imponevano non solo di presentare lo sviluppo tecnologico come il fattore causale capace di dare ragione di tutte le trasformazioni strutturali connesse al processo di formazione della società moderna, ma anche di concepirlo come *causa sui*.[10]

Si capisce, allora, perché Simone Weil ha scritto che «Marx ammette esplicitamente che le forze produttive possiedono una virtù segreta che permette loro di superare gli ostacoli... Egli pone senza dimostrazione, e come una verità evidente, che le forze produttive sono suscettibili di uno sviluppo illimitato. Tutta questa dottrina, sulla quale si fonda l'intera concezione marxista della rivoluzione, è assolutamente sprovvista di carattere scientifico. Per comprenderla, bisogna ricordarsi delle origini hegeliane del pensiero marxista. Hegel credeva in uno spirito nascosto che operava nell'universo e che la storia del mondo era semplicemente la storia di questo spirito del mondo, il quale, come tutto ciò che è spirituale, tende indefinitamente alla perfezione. Marx ha preteso di rimettere in piedi la dialettica hegeliana, che egli accusa di essere sottosopra: ha sostituito la materia allo spirito; ma, per un paradosso straordinario, dal momento di questa rettifica, ha concepito la storia come se attribuisse alla materia ciò che è l'essenza stessa dello spirito, ossia una perpetua aspirazione al meglio».[11]

Si dirà che, dopo tutto, il *Manifesto* non è che un *pamphlet* di carattere politico-ideologico e che, pertanto, è scorretto utilizzarlo come testo teorico. Senonché le cose non migliorano di molto quando si vanno a prendere in esame le opere più propriamente scientifiche di Marx: in esse o la descrizione sostituisce *in toto* la spiegazione, oppure questa è circolare, oppure ancora essa è in aperta contraddizione con i princìpi del materialismo storico e, per di più, risulta insoddisfacente.

Si prenda in mano l'*Ideologia tedesca*. Qui Marx, dopo aver individuato nella «separazione fra città e campagna... la più grande divisione del lavoro materiale e intellettuale... che si protrae attraverso tutta la storia della civiltà fino ai nostri giorni»,[12] si li-

10. «Marx credeva che le condizioni materiali e le rivoluzioni tecniche fossero entità createsi da se stesse, esistenti in sé e per sé: primi motori, sorgenti originarie di potenza sociale» (L. Mumford, *La condizione dell'uomo*, Comunità, Milano 1957, p. 403).

11. S. Weil, *Oppressione e libertà*, Comunità, Milano 1956, pp. 68-69.

12. K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 49-50.

mita a descrivere il processo storico globale che, attraverso tappe successive, ha portato alla formazione del modo di produzione capitalistico. «La successiva espansione della divisione del lavoro — egli scrive — fu la separazione di produzione e di relazioni commerciali e la formazione di una classe speciale di mercanti... Con ciò era data la possibilità di comunicazioni commerciali che oltrepassavano la cerchia più immediata... Col traffico costituito in una classe particolare, con l'estensione del commercio, da parte dei mercanti, al di là dei dintorni immediati della città, apparve immediatamente una influenza reciproca fra produzione e commercio. Le città entrano in collegamento reciproco, nuovi strumenti vengono portati da una città all'altra, e la divisione fra produzione e scambio provoca una nuova divisione della produzione fra le singole città, ciascuna delle quali sfrutta ben presto un ramo di industria particolare... La divisione del lavoro fra le diverse città ebbe come prima conseguenza il sorgere della manifattura... Con le manifatture le varie nazioni entrarono in rapporto di concorrenza nella lotta commerciale che fu combattuta con guerre, dazi protettivi e proibizioni, laddove prima le nazioni, quando erano in relazione, avevano praticato fra loro pacifici scambi. Da questo momento in poi il commercio ha una importanza politica... L'estensione del commercio e della manifattura accelerò l'accumulazione del capitale mobile... Il commercio e la manifattura crearono la grande borghesia».[13]

Consapevole di non aver indicato i fattori causali che avevano reso possibile la fuoriuscita dell'Europa dall'economia feudale, Marx nei *Grundrisse* riprende il filo del suo discorso con il preciso intento di elaborare uno schema esplicativo della nascita del capitalismo. Il punto di partenza ora è la definizione del capitalismo quale modo di produzione basato sulla contrapposizione fra il capitale e il lavoro. Ciò significa che, perché si possa parlare di economia capitalistica, è essenziale che si siano formate due classi: una composta da coloro che hanno denaro per comprare sul mercato la forza-lavoro di cui hanno bisogno per iniziare la produzione di merci e l'altra composta da coloro che hanno solo la loro forza-lavoro da vendere per soddisfare i loro bisogni materiali.

Già, ma quali sono i processi storici che hanno creato la separazione fra Capitale e Lavoro? Detto in altra forma: se effettivamente «il capitalismo è quello stadio dello sviluppo della produzione mer-

13. *Ibidem*, pp. 52-56.

cantile in cui diventano merci non solo i prodotti del lavoro umano, ma anche la stessa forza-lavoro dell'uomo»,[14] come si è formato il mercato dei «liberi» lavoratori?

Si noti che Marx non può rispondere a questo interrogativo limitandosi a constatare che il passaggio dalla società «primitiva» alla società «incivilita» attraverso la nascita della proprietà privata ha generato la distinzione fra gli *haves* e gli *have-nots*. Non lo può per una ragione che lo stesso Marx indica esplicitamente: «La semplice esistenza del patrimonio monetario e persino la conquista da parte sua di una specie di supremazia non è assolutamente sufficiente perché avvenga la dissoluzione in capitale. Altrimenti l'antica Roma, Bisanzio ecc. avrebbero terminato la loro storia con il lavoro libero e il capitale, o piuttosto avrebbero dato inizio a una nuova storia».[15] Vale a dire: la differenziazione del corpo sociale in proprietari e proletari di per se stessa non è in grado di mettere in movimento la macchina del capitalismo. Lo prova il fatto che fra tutte le società di classe, solo quella feudale è riuscita ad imboccare la via dello sviluppo economico autopropulsivo. Quindi la divisione fra *haves* ed *have-nots* è solo una condizione necessaria, ma non sufficiente, perché la borghesia possa iniziare la sua rivoluzione permanente.

Quali sono, allora, le condizioni sufficienti? È questo l'interrogativo al quale Marx vuole e deve rispondere.

A tal fine, egli così argomenta: «La formazione originaria del capitale non avviene nel senso che il capitale accumuli, come si pensa, mezzi di sussistenza, strumenti di lavoro e materie prime, in breve le condizioni oggettive di lavoro svincolate dalla terra, e già amalgamate con il lavoro umano. Non avviene nel senso che il capitale crea le condizioni oggettive del lavoro. La sua formazione originaria avviene invece semplicemente per il fatto che il valore esistente come patrimonio originario, attraverso il processo storico della dissoluzione del vecchio modo di produzione, viene messo in grado, da un lato di comprare le condizioni oggettive del lavoro, da un altro di ottenere in cambio di denaro lo stesso lavoro vivo degli operai diventati liberi. Tutti questi momenti sono presenti, la loro separazione stessa è un processo storico, è un processo di rivoluzione, ed è questo processo che permette al de-

14. Lenin, *A proposito della così detta questione dei mercati*, in *Opere complete*, cit., vol. VII, pp. 86-87.

15. K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, cit., vol. II, pp. 136-137.

naro di trasformarsi in capitale».[16]

Dunque, il denaro, per diventare capitale, ha bisogno di determinate condizioni oggettive; e precisamente ha bisogno di un mercato in cui sia presente una «massa di lavoro vivo... ridotta a trovare l'unica fonte di guadagno nella vendita della sua forza-lavoro».[17] Ma esso non può creare la massa proletaria separata dai mezzi di produzione; può «solo collaborare alla creazione di lavoratori liberi, privi delle condizioni oggettive, *spoliati*».[18] Insomma, «il capitale, di suo, non fa altro che migliorare la massa di braccia e di strumenti che esso trova già ed esso le agglomera sotto il suo potere. Questa è la sua effettiva accumulazione; l'accumulazione di operai in alcuni punti, assieme ai loro strumenti».[19]

A questo punto Marx è costretto ad ammettere che si avrebbe un vero e proprio «circolo vizioso»[20] se, «da una parte gli *operai*, che il capitale deve mettere a lavorare per porsi come capitale, dovessero essere *creati*, dovessero essere chiamati in vita dalla sua accumulazione, e attendesse il suo *sorgi!*, mentre dall'altra parte il capitale stesso sarebbe capace di accumulare, senza lavoro altrui, o che al massimo potrebbe accumulare il suo proprio lavoro; cioè esistere se stesso sotto forma di *non-capitale*, e *non-denaro*, giacché il lavoro, prima dell'esistenza del capitale, può valorizzare se stesso solamente in forme quali quelle del lavoro artigiano, della piccola agricoltura ecc., tutte forme insomma che *non* possono dare luogo ad *accumulazione* o lo possono solo in modo molto parco; in forme che permettono solo un piccolo pseudo-prodotto che per la gran parte viene *consumato*».[21]

Ma cosa significa tutto ciò, se non che la *nascita del capitalismo presuppone il capitalismo medesimo* e che quindi il tentativo di spiegare la transizione dal modo di produzione feudale al modo di produzione capitalistico utilizzando variabili esclusivamente economiche conduce in un vicolo cieco? Resosi conto del carattere circolare del suo schema esplicativo, Marx, pur ribadendo la validità generale della sua teoria del mutamento sociale,[22] nel *Capitale* ricor-

16. *Ibidem*, pp. 137-138.
17. *Ibidem*, p. 138.
18. *Ibidem*, p. 138.
19. *Ibidem*, p. 139.
20. *Ibidem*, p. 137.
21. *Ibidem*, p. 137.
22. Nella citatissima *Prefazione* del 1859 Marx così riassume il «risultato generale» cui egli era pervenuto: «Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà,

re a uno stratagemma: mette in campo una variabile politica — la violenza di Stato — per uscire dall'*impasse* in cui si era andato a cacciare nel tentativo di spiegare l'economico con l'economico. Ma procediamo con ordine.

Nel famoso capitolo XIV della sua opera maggiore, Marx esordisce riformulando l'«arcano» che deve risolvere nei seguenti termini: «L'accumulazione del capitale presuppone il pluslavore e il plusvalore presuppone la produzione capitalistica e questa a sua volta presuppone la presenza di masse di capitale e di forza-lavoro di una considerevole entità in mano ai produttori di merci».[23] E prosegue: «Denaro e merci non sono capitale sin da principio, come non lo sono i mezzi di produzione e di sussistenza. Occorre che siano *trasformati in capitale*. Ma anche questa trasformazione può avvenire soltanto a certe condizioni che convengono in questo: devono trovarsi di fronte e mettersi in contatto due specie

---

in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona in generale il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la coscienza. A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi si erano mosse. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura» (*Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957, pp. 10-11). Qui, come si vede, tutto dipende dallo sviluppo delle forze produttive, ma nulla ci viene detto sulle cause di tale sviluppo. Non capisco, quindi, perché mai Umberto Melotti (*Rileggiamo Marx*, «Biblioteca della Libertà», 1987, n. 98, p. 42) mi rimproveri di aver attribuito a Marx una spiegazione pan-economica del mutamento sociale che non fu mai la sua. È vero che Engels nella famosa lettera del 21 dicembre 1890, scritta a Joseph Bloch, riconosce esplicitamente l'importanza dei fattori extra-economici; ma è altresì vero che ribadisce che «secondo la concezione materialistica della storia la produzione e la riproduzione della vita reale è nella storia il momento *in ultima istanza* determinante» (*Carteggio*, in *Opere complete*, cit., vol. XLVIII, p. 492), dimenticando, per altro, che Marx nel *Capitale* era stato costretto a far entrare sulla scena un *deus ex machina* di natura politica — la violenza di Stato — per spiegare l'accumulazione originaria. Il che avrebbe dovuto portare Engels alla conclusione — frontalmente contestata nella sua polemica con Eugen Dühring — che *il fattore che in ultima istanza è determinante è la produzione e la riproduzione del potere politico*. Ed è appunto questa l'ipotesi di metodo sulla quale si appoggia il presente saggio.

23. K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, 3, p. 171.

diversissime di possessori di merci, da una parte il *proprietario di denaro e mezzi di consumo e di sussistenza*, al quale importa di *valorizzare* mediante l'acquisto di forza-lavoro altrui la somma di valore posseduta; dall'altra parte *operai liberi*, venditori della propria forza-lavoro e quindi di lavoro... Con questa *polarizzazione del mercato delle merci* si hanno le condizioni fondamentali della produzione capitalistica».[24]

Stando così le cose, è chiaro che per spiegare la genesi del capitalismo occorre supporre «una accumulazione *originaria* precedente l'*accumulazione capitalistica*: una accumulazione che non è il *risultato*, ma il *punto di partenza* del modo di produzione capitalistico».[25]

Come si è formato tale punto di partenza? Secondo l'«economia borghese», l'accumulazione originaria è avvenuta grazie alla industriosità di «una *élite* diligente, intelligente e soprattutto risparmiatrice».[26] Una tesi, questa, che Marx, ovviamente, si rifiuta di accettare per motivi ideologici e sulla quale riversa il suo acre sarcasmo, definendola una «favola» analoga alla «leggenda del peccato originale», la cui funzione è quella di fornire una giustificazione del fatto che «vi sia della gente che non ha affatto bisogno di faticare».[27] Le cose, a suo avviso, sono andate in modo del tutto diverso: «Nella storia reale la parte importante è rappresentata, come è noto, dalla conquista, dal soggiogamento, dall'assassinio e dalla rapina, in breve dalla violenza»,[28] non già dal risparmio e dall'inventiva del primo personale imprenditoriale. «*L'espropriazione dei produttori reali, dei contadini* e la loro espulsione *dalla terra* — prosegue Marx — costituisce il fondamento di tutto il processo. I vari momenti dell'*accumulazione originaria* si distribuiscono ora, più o meno in successione cronologica, specialmente fra Spagna, Portogallo, Olanda, Francia e Inghilterra. Alla fine del XVII secolo questi vari momenti vengono combinati sistematicamente in Inghilterra in *sistema coloniale, sistema del debito pubblico, sistema tributario* e *protezionismo moderni*. I metodi poggiano in parte sulla violenza più brutale, come, per esempio, il sistema coloniale. Ma tutti si servono del *potere dello Stato*, violenza concentrata e organizzata della società, per fomentare artificialmente

24. *Ibidem*, p. 172.
25. *Ibidem*, p. 171.
26. *Ibidem*, p. 171.
27. *Ibidem*, p. 171.
28. *Ibidem*, p. 172.

il processo di trasformazione del modo di produzione feudale in modo di produzione capitalistico e per accorciarne i passaggi. *La violenza è la levatrice di ogni società gravida di una società nuova*».[29]

Questa soluzione dell'«arcano» è a dir poco sorprendente. Marx scrive decine e decine di pagine per dimostrare che «l'intimo arcano e il fondamento nascosto della forma specifica dello Stato» vanno cercati nel «rapporto diretto fra i proprietari delle condizioni di produzione e i produttori diretti»,[30] ma poi, quando deve spiegare la genesi del capitalismo, trasforma lo Stato — uno Stato, si noti, *non ancora borghese*! — in una variabile indipendente, che, simile a un *deus ex machina*, appare sulla scena per «fomentare artificialmente» la transizione. La contraddizione è colossale e non può essere esorcizzata neanche ricorrendo a quell'operatore magico che è la dialettica hegeliana. Lo stesso Marx ne è tanto consapevole che sente il bisogno di scrivere che «anche la violenza è una potenza economica»[31] per dare alla sua spiegazione quanto meno la parvenza della coerenza logica. Ma è chiaro che un simile *escamotage* verbale non è in grado di mascherare il fatto che i princìpi del materialismo storico sono costitutivamente incapaci di svelare l'«arcano» dell'accumulazione originaria.

Ma la spiegazione escogitata da Marx non è solo incoerente; è anche del tutto insoddisfacente. «Chiunque guardi ai fatti storici e contemporanei con mente non velata da pregiudizi — ha scritto a questo proposito Schumpeter — riconoscerà che la formula secondo cui alcuni piuttosto che altri divennero capitalisti per intelligenza o per una energia superiore nel lavoro e nel risparmio, se è ben lontana dal dire tutta la verità, ne dice però una gran parte. Il successo industriale, e soprattutto la *fondazione* di solide imprese industriali, si spiega in nove casi su dieci con una intelligenza ed una esecuzione superiori al comune, mentre appunto nelle fasi iniziali del capitalismo e di ogni carriera industriale di singoli, il risparmio era ed è un elemento importante del processo, sebbene non nel senso e nella misura in cui l'economia classica afferma».[32] Inoltre, come ha mostrato Henri Pirenne, «il gruppo di capitalisti di una data epoca non ha la sua origine dal gruppo di capitalisti dell'epoca precedente. Infatti, ad ogni mutamento dell'organizza-

29. *Ibidem*, p. 210.
30. *Ibidem*, vol. III, 3, p. 199.
31. *Ibidem*, vol. I, 3, p. 210.
32. J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Comunità, Milano 1964, p. 15.

zione del sistema economico, troviamo una frattura nella continuità nella classe dei capitalisti, quasi che i capitalisti attivi fino a quel momento si riconoscano incapaci di adattarsi alle condizioni determinate da bisogni fino ad allora sconosciuti, che richiedono strumenti non ancora sperimentati. Essi si ritirano dalla lotta e diventano una specie di aristocrazia, che se pure ha un suo ruolo, lo svolge soltanto in modo passivo. Al loro posto emergono uomini nuovi, coraggiosi e intraprendenti, che si lasciano coraggiosamente sospingere dalla corrente e sanno come sfruttarla, fino al giorno in cui essa cambia ed essi, sconcertati, a loro volta cedono e vengono superati da nuovi navigatori dotati di fresca energia».[33] Il che significa che la borghesia imprenditoriale è una «eletta aperta» che continuamente si rinnova grazie all'ingresso sul mercato di individui che partono da zero o comunque con un capitale di modeste proporzioni. In questo senso, aveva ragione Luigi Einaudi a degradare il capitale al ruolo di «servo sciocco di qualcun altro»[34] e ad individuare questo qualcun altro nella figura messa in onore da J. B. Say: l'imprenditore, il quale di suo può anche non possedere nulla, al di fuori della sua intelligenza e della sua energia creatrice.

A ciò si deve aggiungere che è illusorio credere di poter spiegare l'accumulazione originaria facendo scendere in campo la violenza.[35] Violenza, soggiogamento, spoliazione, sfruttamento sono sempre stati massicciamente presenti lungo la storia di tutte le civiltà. Ciò non di meno, nessuna — ad eccezione di quella euro-occidentale — è riuscita a mettere in moto la macchina del capitalismo. Neanche si può affermare, come tanto piace fare ai «terzomondisti», che l'accumulazione originaria sia stata compiuta dagli Stati europei attraverso lo sfruttamento intensivo delle colonie. Questa tesi si scontra con tutta una serie di fatti storici che non possono essere ignorati, una volta che ci si ponga l'obiettivo di

33. H. Pirenne, *Le fasi della storia sociale del capitalismo*, in R. Bendix e M. S. Lipset (a cura di), *Teorie della struttura di classe*, Marsilio, Padova 1969, p. 129.

34. L. Einaudi, *Che cosa ha detto Cantillon?*, in R. Cantillon, *Saggio sulla natura del commercio in generale*, Einaudi, Torino 1974, p. XVI.

35. Come fa, per esempio, Ernest Mandel, secondo il quale la formazione del capitale iniziale è avvenuta grazie alle «razzie in terra straniera» e alle «operazioni di brigantaggio e di pirateria» (*Trattato di economia marxista*, Savelli, Roma 1974, p. 143). Anche se le cose fossero andate come Mandel immagina, occorrerebbe poi spiegare come mai i pirati arabi non sono riusciti a compiere l'accumulazione originaria pur operando in un contesto economicamente, scientificamente e tecnologicamente più evoluto di quello dell'Europa dell'Alto Medioevo.

spiegare la genesi del capitalismo e non già quello di denunciare di fronte all'opinione pubblica gli orrori compiuti dalla borghesia.[36] Prima di tutto, perché, «se c'è stata nel XVI secolo una rivoluzione economica, essa non può essere dovuta all'oro [americano] arrivato troppo tardi».[37] In secondo luogo perché gli esempi della Spagna e del Portogallo mostrano chiaramente che non è sufficiente spremere ricchezze da altri Paesi per realizzare l'accumulazione originaria. In terzo luogo, perché nulla ci autorizza a pensare che lo sfruttamento coloniale abbia avuto «quella importanza mitica che comunemente viene ad esso attribuita».[38] Secondo le stime più attendibili, il capitale in Gran Bretagna nel 1760 ammontava a 130 milioni di sterline, il reddito nazionale nel 1770 a 140 milioni di sterline, la formazione di capitale a 9,4 milioni di sterline. Pertanto le 500 mila sterline di guadagni privati trasferiti dall'India costituivano solo lo 0,36 del reddito nazionale. Inoltre risulta che fra il 1783 e il 1793 il guadagno totale realizzato in India non rappresentava nemmeno l'1,30%. Il che significa che «i guadagni ottenuti con il commercio d'oltremare erano troppo limitati per poter costituire la causa determinante della veloce crescita economica e della industrializzazione della Gran Bretagna verificatasi dopo il 1750. Inoltre questi profitti erano destinati al debito pubblico, all'acquisto di latifondi e solo occasionalmente all'industrializzazione».[39]

A tutto ciò, si deve aggiungere che i «terzomondisti» scambiano l'effetto per la causa.[40] Non è stato lo sfruttamento delle colonie ciò che ha permesso all'Europa di fuoriuscire dall'economia

---

36. Tali orrori sono senz'altro reali, ma enfatizzare la crudeltà del capitalismo non serve certo a chiarire le cause che hanno portato l'Europa a istituzionalizzare un modo di produzione autopropulsivo.

37. P. Vilar, *Or et monnaie dans l'histoire*, Flammarion, Parigi 1974, p. 89.

38. L. Infantino, *Introduzione* a L. Infantino (a cura di), *Sociologia dell'imperialismo. Interpretazioni liberali*, Angeli, Milano 1980, p. 28.

39. W. Reinhard, *Storia dell'espansione europea*, Guida, Napoli 1987, p. 368.

40. Su questo punto ha particolarmente insistito, con grande efficacia e persuasività, C. Rangel, *L'Occidente e il Terzo Mondo*, SugarCo, Milano 1983. Conviene inoltre ricordare che la «New Left Review» nell'agosto del 1977 ha ospitato un saggio di Robert Brenner, *The Origins of Capitalistic Development*, nel quale, fra l'altro, si legge: «Né lo sviluppo del centro né il sottosviluppo nella periferia furono determinati dal trasferimento del *surplus*. Lo sviluppo fu un processo qualitativo, che non implica unicamente una accumulazione di ricchezza in generale, bensì lo sviluppo della produttività del lavoro dei produttori diretti dei mezzi di produzione e di sussistenza. Questo sviluppo della produttività del lavoro, soprattutto nell'agricoltura, che si ebbe nell'Europa occidentale durante gli albori dell'età moderna, dipese dall'emergenza di un sistema sociale che riuscì non solo ad

di sussistenza, bensì tutto il contrario: le potenze europee hanno potuto cominciare la conquista del mondo solo a partire dal momento in cui il capitalismo ha messo loro a disposizione un flusso di risorse economiche, tecniche e scientifiche quale nessuna altra civiltà poteva vantare. Oggi «sappiamo, senza possibilità di dubbio, che al momento in cui esse partirono alla conquista delle grandi vie dell'Oceano, disponevano di una attrezzatura tecnica infinitamente superiore a quella dell'Impero romano nel suo declino».[41] In particolare, sappiamo che l'immensa talassocrazia europea fu creata grazie soprattutto ai velieri armati di artiglieria, di fronte ai quali tutti i grandi imperi orientali erano praticamente impotenti. Certamente «l'espansione marittima fu una delle circostanze che prepararono il terreno alla rivoluzione industriale»;[42] ma altrettanto certamente essa fu preceduta da importanti trasformazioni economiche e da decisive innovazioni tecnico-scientifiche che la resero possibile. Da tali cambiamenti, destinati a creare un sistema di retroazioni positive, si deve partire se si vuole rispondere alla domanda: che cosa rese possibile alla piccola e insignificante Europa di iniziare un'avventura che l'avrebbe portata, nel giro di pochi secoli, a diventare l'incontrastata dominatrice del mondo intero?

Marx, invece — desideroso di sfatare la «favola borghese» della *élite* diligente e intelligente che, grazie ai suoi risparmi, compie l'accumulazione del capitale — attribuisce al «processo di espropriazione forzosa della massa della popolazione»[43] un ruolo demiurgico che in realtà esso non ebbe nella formazione storica del capitalismo inglese. Non c'è dubbio che nel XVI secolo il fenomeno delle *enclosures* generò un vasto movimento di opinione pubblica che denunciò le conseguenze negative che esso ebbe sulla massa di contadini per i quali il campo non era un capitale ma un mezzo di sussistenza. Ciò costrinse i governi dell'epoca Tudor a interve-

---

equipaggiare i produttori diretti con capitali e specializzazioni al massimo livello tecnico esistente, ma anche a fornire la capacità di continuare a farlo su scala crescente». Il che costituisce un attacco frontale alla nota quanto insostenibile teoria di Paul Baran, secondo la quale le «trasfusioni» di ricchezze, attuate attraverso il colonialismo, resero possibile da una parte il *take off* dell'Europa occidentale e dall'altra «sconvolsero violentemente l'intero sviluppo dei "Paesi donatori" e compromisero drasticamente il suo corso successivo» (*Il surplus economico e la teoria marxista dello sviluppo*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 158).

41. M. Bloch, *Lavoro e tecnica nel Medioevo*, Laterza, Bari 1981, p. 202.

42. C. M. Cipolla, *Velieri e cannoni*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 129.

43. K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, 3, p. 179.

nire per reprimere i tanti abusi che furono compiuti e per proteggere i contadini spossessati. Il che comunque non impedì la «graduale sparizione delle minori unità campestri e la loro consolidazione in tenute più grandi» e quindi «una ulteriore riduzione dell'agricoltura di sostentamento e una maggior produzione per il mercato».[44] Tale processo, se da una parte rese possibile un più razionale sfruttamento delle risorse agricole, in quanto spinse i proprietari «a considerare la terra come un capitale da cui ricavare, con uno sfruttamento metodico, un profitto maggiore»,[45] dall'altra colpì duramente gli strati più poveri della popolazione rurale, privandoli dell'unica base di sostentamento. Ma questo non legittima la tesi secondo la quale le *enclosures* furono il punto di partenza dell'accumulazione originaria, non fosse altro perché la storiografia contemporanea ritiene che «non è facile rendersi conto della loro reale portata».[46] In effetti, la progressione causale fra «recinzioni, abbandono della campagna da parte di masse imponenti di ex contadini e rifornimento di mano d'opera per le fabbriche dei villaggi e delle città è ben lungi dall'essere comprovata senza specificazioni e in assoluto».[47] Le *enclosures* comunque — e lo stesso Marx lo riconosce[48] — non portano affatto alla concentrazione della terra nelle mani di pochi proprietari, bensì al consolidamento della *yeomanry*, che divenne «più numerosa, più ricca e più importante che nelle età anteriori»;[49] il che diede alla composizione di classe della società inglese una configurazione del tutto diversa da quella delle altre società europee, tutte — ad eccezione dell'Olanda e di Venezia — caratterizzate da una accen-

44. G. M. Trevelyan, *Storia della società inglese*, Einaudi, Torino 1948, p. 160.

45. P. Mantoux, *La rivoluzione industriale*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 211.

46. B. H. Slicher van Bath, *Storia agraria dell'Europa occidentale*, Einaudi, Torino 1972, p. 234. Si noti che fra il XV e il XVI secolo nelle contee ove le *enclosures* furono più numerose «l'estensione di terreno recintato dovette aggirarsi su circa il 3 per cento di tutto il suolo esistente» (C. Russell, *Alle origini dell'Inghilterra moderna*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 47). Non è facile riuscire a immaginare come ciò possa avere avuto un ruolo determinante nella nascita del capitalismo inglese. Si noti, inoltre, che «i governi si opponevano alle recinzioni» (C. Hill, *La formazione della potenza inglese*, Einaudi, Torino 1977, p. 72). Il che certo non contribuisce a rendere più credibile il quadro dell'accumulazione originaria tracciato da Marx.

47. G. Mori, *Prefazione* a P. Mantoux, *La rivoluzione industriale*, cit., p. 45.

48. «Ancora negli ultimi decenni del secolo XVIII la *yeomanry*, i contadini indipendenti, era più numerosa della classe dei fittavoli» (*Il Capitale*, cit., vol. I, 3, p. 181).

49. G. M. Trevelyan, *Storia della società inglese*, cit., p. 166.

tuata polarizzazione della ricchezza. Pertanto, non è possibile vedere nel fenomeno delle *enclosures* qualcosa che assomigli, sia pure da lontano, alla concentrazione dei mezzi di produzione nelle mani di una oligarchia plutocratica in cui, secondo Marx, consiste l'accumulazione originaria.[50]

Ma il punto decisivo è un altro. Il concetto marxiano di accumulazione originaria è euristicamente sterile in quanto «l'accumulazione originaria non aumenta la somma dei mezzi di produzione disponibili a livello generale e neppure del loro equivalente valore monetario; non è, cioè, come l'accumulazione vera e propria, una condizione del processo di riproduzione allargata, ma modifica solamente il grado di concentrazione dei mezzi di produzione».[51] Ne consegue che la società a più alta concentrazione dei mezzi di produzione dovrebbe essere quella meglio attrezzata per mettere in moto la macchina del capitalismo. Di fatto, però, nella storia le cose sono andate in modo del tutto diverso. Per convincersene, è sufficiente riflettere su ciò che è avvenuto nelle Americhe: quella centro-meridionale, ad alta concentrazione dei mezzi di produzione, ha avuto uno sviluppo capitalistico di gran lunga inferiore a quella settentrionale, dove, peraltro, il ruolo della violenza nella separazione dei produttori dai mezzi di produzione è stato insignificante.

E poi, che senso ha dire che l'espropriazione violenta dei produttori compiuta dallo Stato ha creato, a partire dal XVI secolo, la precondizione dello sviluppo capitalistico? Su cosa si basava il modo di produzione feudale, se non sulla concentrazione dei mezzi di produzione nelle mani dei signori? Che bisogno c'era dell'intervento violento dello Stato per creare una polarizzazione vecchia già di secoli, anzi di millenni, visto che la divisione fra *haves* ed *have-nots* è sempre stata uno degli elementi strutturali di tutte le società «incivilite»? Evidentemente, accanto alla violenza — posto

50. Indirettamente anche un marxista ortodosso come Maurice Dobb lo riconosce quando scrive che «il XVI secolo vede un considerevole sviluppo delle fattorie autonome, condotte da fittavoli che si assicuravano terre recintate, al di fuori del sistema del campo aperto; da questi poi emerse un notevole strato di contadini benestanti, gli *yeomen*, che crescendo in prosperità ampliarono le nuove aziende con nuove affittanze o acquisti di terra, praticarono l'usura a danno dei compaesani più poveri... e già alla fine del secolo formavano una classe di grossi fittavoli, che reclutavano la manodopera agricola salariata tra le vittime delle recinzioni e i *cotter* più poveri» (*Problemi di storia del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 145).

51. J. Topolski, *La nascita del capitalismo in Europa*, cit., p. 138.

che questa abbia avuto la «parte importante» che Marx, per delegittimare il dominio di classe della borghesia, le attribuisce[52] — nell'Europa feudale devono aver avuto un ruolo decisivo condizioni, fattori ed agenti collettivi non presenti nelle altre formazioni sociali, dove la borghesia è rimasta «ingabbiata» e, precisamente per questo, non ha potuto svolgere quella funzione rivoluzionaria che lo stesso Marx ha descritto con tanta ammirazione da indurre Sombart a scrivere che, al fondo, egli amava il capitalismo.[53] Il che significa che nello schema esplicativo marxiano *manca l'essenziale*; manca, cioè, l'individuazione delle *differenze specifiche* che hanno reso *unica* la parabola storica della civiltà occidentale, certamente non meno violenta delle altre, ma altrettanto certamente dotata di una creatività *sui generis*, grazie alla quale ha potuto imporre la sua egemonia culturale al mondo intero.

Che l'economico non è in grado di spiegare l'economico[54] è confermato dalla teoria della nascita del capitalismo proposta, a integrazione di quella marxiana, da Maurice Dobb. Il suo punto di partenza è il rifiuto della tesi di Henri Pirenne, secondo cui la ripresa del commercio internazionale e il parallelo sviluppo delle città-mercato ebbero in Europa, a partire dall'XI secolo, effetti cumulativi tali da produrre lo sgretolamento progressivo delle strutture economiche feudali e la parallela affermazione del capitalismo.[55]

---

52. Il ricorso alla violenza di Stato quale variabile esplicativa risulta ancora più sconcertante se si tiene presente che nell'*Anti-Dühring* — opera che Marx lesse e approvò e per la quale scrisse le parti economiche — Engels dedica ben tre capitoli per confutare la seguente tesi di Eugen Dühring: «La funzione delle relazioni politiche è il fatto storico fondamentale e i fatti economici che ne dipendono sono soltanto un effetto o caso speciale e perciò sono fatti di second'ordine... Il fatto primitivo è da ricercarsi nella *violenza politica immediata* e non soltanto in una indiretta potenza economica».

53. W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, cit., p. 490.

54. Le difficoltà che nascono dall'impostazione marxiana del problema della genesi del capitalismo sono state efficacemente sintetizzate da Pierre Vilar: «Se il capitalismo deve funzionare, bisogna che il capitale sia stato accumulato prima dell'instaurazione di una società capitalistica propriamente detta: devono aver messo piede la proprietà privata dei mezzi di produzione e il mercato libero, deve essere stata proletarizzata la forza lavoro» (*Sviluppo economico e analisi storica*, Laterza, Bari 1978, p. 125). Come dire: la genesi del capitalismo presuppone l'esistenza del capitalismo medesimo.

55. In verità è stato Lujo Brentano il primo — dopo Adam Smith — a sottolineare che «lo spirito del capitalismo si sviluppò con il commercio, la cui intima essenza è la ricerca del maggior guadagno possibile. La sua funzione e la sua estensione sono andati di pari passo con lo sviluppo del commercio» (*Le origini del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1968, p. 23).

Dobb trova «discutibile... che si possa considerare l'ampliamento del mercato come una condizione sufficiente del declino del feudalesimo» e ritiene che la spiegazione debba essere cercata nella «solidità ed intima struttura»[56] dell'economia feudale, prescindendo da fattori esogeni, forse importanti ma comunque non decisivi. E questo perché a suo giudizio non vi possono essere dubbi circa la validità della «generale legge marxiana» secondo la quale «la società economica è mossa dalle sue intime contraddizioni».[57]

La fedeltà di Dobb ai princìpi del materialismo storico-dialettico è tale che egli non esita a compiere un *tour de force* — dedurre il modo di produzione capitalistico dalle «intime contraddizioni» del modo di produzione feudale — che persino Marx, come abbiamo visto, non era riuscito a portare a termine con successo. Ma, come era logico che accadesse, Dobb non riesce a spiegare con variabili esclusivamente economiche la dissoluzione della società feudale. Prima di tutto, non è chiaro come sia possibile misurare la solidità delle strutture economiche feudali prescindendo dalle strutture politiche. È vero che ciò che caratterizza la società feudale è «la rigida soggezione economica di una grande moltitudine di uomini ad alcuni potenti»;[58] ma la base di tale soggezione è di natura *politica*, sicché è stato giustamente detto che il sistema feudale è «un modo di governare e non un sistema sociale ed economico».[59] In secondo luogo, tentare di spiegare, come fa esplicitamente Dobb, il tramonto del feudalesimo con la «sua inefficienza»[60] significa accettare acriticamente la visione provvidenzia-

---

56. M. Dobb, *Problemi di storia del capitalismo*, cit., p. 56. Dobb si richiama, a sostegno della sua tesi, al seguente brano del *Capitale* (cit., vol. III, 1, p. 38): «Il commercio esercita ovunque una azione più o meno disgregatrice sulle organizzazioni preesistenti della produzione, le quali, in tutte le diverse forme, sono principalmente orientate verso il valore d'uso. Quale efficacia tuttavia abbia questa azione disgregatrice sull'antico modo di produzione, dipende soprattutto dalla solidità e dall'intima struttura di quest'ultimo».

57. M. Dobb, *Una replica*, in A. Bolaffi (a cura di), *La transizione dal feudalesimo al capitalismo*, Savelli, Roma 1974, p. 49.

58. M. Bloch, *La società feudale*, Einaudi, Torino 1982, p. 494.

59. R. Coulborn, *Conclusion*, in R. Coulborn (a cura di), *Feudalism in History*, Princeton University Press, Princeton 1956, p. 439. Marx riconosce ciò quando scrive che nel sistema feudale «il pluslavoro per il proprietario nominale della terra può essere estorto soltanto con la coercizione extra-economica» (*Il Capitale*, cit., vol. III, 3, p. 138). Ma anche Dobb ammette che il sistema feudale si basa su «un rapporto di sfruttamento sostenuto da vari metodi di coercizione extra-economica» (*Dal feudalesimo al capitalismo*, in AA. VV., *Dal feudalesimo al capitalismo*, Liguori, Napoli 1986, p. 27).

60. M. Dobb, *Problemi di storia del capitalismo*, cit., p. 60.

listica dello sviluppo delle forze produttive che fu propria di Marx. Se l'inefficienza di un modo di produzione fosse sufficiente per generare un modo di produzione dotato di una superiore razionalità, resterebbe affatto misterioso perché mai, per fare solo un esempio, l'India del Gran Mogol, periodicamente colpita da spaventose carestie che costringevano la popolazione all'antropofagia,[61] non abbia generato il capitalismo o comunque una economia più efficiente. È intuitivo che, alla lunga, un modo di produzione più efficiente — a condizione, naturalmente, che non intervenga lo Stato con i suoi formidabili apparati coercitivi ad impedire che la darwiniana selezione si compia[62] — finisce per prevalere su un modo di produzione meno efficiente. Ma ciò presuppone che nello stesso spazio sociale coesistano almeno due modi di produzione in competizione fra di loro; presuppone, in altre parole, che il capitalismo si sia già formato e che con le sue straordinarie capacità produttive fagociti le forme economiche tradizionali.

Non sorprende perciò che persino un marxista ortodosso come Paul Sweezy abbia trovato del tutto insoddisfacente la «teoria dobbiana della causazione interna della caduta del feudalesimo» e che le abbia rimproverato di scambiare per «tendenze immanenti certi sviluppi storici che in realtà possono soltanto spiegarsi risalendo a cause esterne al sistema».[63] Fra queste cause esterne, Sweezy, richiamandosi esplicitamente all'autorità scientifica di Pirenne, attribuisce al commercio a lunga distanza una importanza decisiva; esso, a suo giudizio, fu la «forza creativa la quale generò un sistema di produzione per lo scambio coesistente con l'antico sistema feudale di produzione per il consumo».[64]

Ora, per quanto Sweezy citi un passo del *Capitale* dove è enfatizzato il ruolo determinante avuto dal commercio internazionale

61. A. L. Srivastava, *Economic Condition*, in R. C. Majumdar (a cura di), *The History and Culture of Indian People*, Bharatiya Vindya Bhavan, Bombay 1984, vol. VII, pp. 734-737.

62. È ciò che accade nei Paesi comunisti, dove lo Stato-Partito vigila acciocché l'economia di mercato, quando è tollerata, non fuoriesca dagli argini prefissati dall'ideologia marxleninista. Senza tale vigilanza, il capitalismo — questo Lenin lo sapeva assai bene — finirebbe, in virtù della sua superiore razionalità, per prevalere sul modo di produzione burocratico-statalistico (cfr. L. Infantino, a cura di, *Il mito del collettivismo*, SugarCo, Milano 1983).

63. P. M. Sweezy, *Una critica*, in A. Bolaffi (a cura di), *La transizione dal feudalesimo al capitalismo*, cit., p. 28.

64. *Ibidem*, p. 30.

nel processo di dissoluzione del feudalesimo,[65] è chiaro che la sua impostazione del problema è assai poco marxista.[66] Invocare, come egli fa, «cause esterne», equivale a riconoscere surrettiziamente che il materialismo storico non è in grado di svelare l'arcano della nascita del capitalismo.[67] Inoltre, la transizione non può essere spiegata limitandosi a sottolineare il ruolo decisivo del commercio internazionale. Dal momento che quest'ultimo è presente in quasi tutte le società che abbiano raggiunto un elevato grado di differenziazione interna e di complessità, occorre chiedersi che cosa in Europa — e *solo* in Europa — ha fatto sì che il commercio a lunga distanza abbia potuto far prevalere la produzione per la vendita sulla produzione per il consumo; che cosa, in altri termini, ha conferito al commercio europeo una potenza creativo-distruttiva fuori del comune.

---

65. «La circolazione delle merci è il punto di partenza del capitale. La produzione delle merci e la circolazione sviluppata delle merci, cioè il *commercio*, costituiscono i presupposti *storici* del suo nascere. *Il* commercio mondiale e il mercato mondiale aprono nel XV secolo la storia moderna del capitalismo» (*Il Capitale*, cit., vol. I, 1, p. 162).

66. Consapevole dell'insidia rappresentata per l'ortodossia marxista dalla posizione di Sweezy, Rodney Hilton ha ritenuto di poter tranquillamente affermare che la tesi di Pirenne, secondo cui «a vivificare l'economia europea nell'XI secolo sia stata la reviviscenza del commercio a vasto raggio non è generalmente accettata» (*Introduzione* a AA. VV., *Dal feudalesimo al capitalismo*, cit., p. 33). Una affermazione a dir poco sbalorditiva, dal momento che è vero esattamente il contrario: tutta la storiografia contemporanea — salvo rarissime eccezioni — non ha fatto altro che confermare e sviluppare la teoria di Pirenne, anche se ne ha modificato alcuni particolari. «Pirenne — si legge in uno dei più recenti studi globali sull'economia medievale — è stato il primo a mettere l'accento sulla funzione economica della città medievale: prima di lui, ci si perdeva in discussioni di natura un po' troppo giuridica sullo statuto dei cittadini, delle terre *intra muros* ecc. Egli mise giustamente in luce l'importanza — in queste città, anche nelle più modeste — dell'elemento mercantile e il ruolo del mercato quale fattore di urbanizzazione» (G. Fourquin, *Storia economica dell'Occidente medievale*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 279).

67. Una ulteriore conferma di quanto affermo è data dalla massiccia — e sopravvalutatissima — ricerca storica di Immanuel Wallerstein sull'economia-mondo: in essa il processo di espansione del capitalismo è descritto con grande dovizia di particolari, ma rimangono del tutto oscuri i suoi fattori causali. È vero che qua e là Wallerstein supera il livello descrittivo, ma quando lo fa, mette in campo variabili — come, ad esempio, la pluralità competitiva degli Stati nazionali europei quale potente fattore di sviluppo economico, scientifico e tecnologico — che sono di natura extra economica. In breve, se proprio si vuol scorgere nell'opera di Wallerstein una teoria genetica del capitalismo, essa non è più marxista di quella di Jean Baechler.

Capitolo II

IL MITO WEBERIANO DEL CALVINISMO

> Fu lo sviluppo dell'industria e del commercio a promuovere il costume di una vita operosa, e non l'operosità calvinisticamente ispirata a promuovere l'industria e il commercio... Lo spirito del capitalismo è nato dal capitalismo stesso.
>
> *H. M. Robertson*

> Nell'anima della borghesia protestante la «religione del lavoro» si è sviluppata a spese della religione dei riformatori alla quale a poco a poco si è sostituita.
>
> *Alfred von Martin*

La variabile esterna al modo di produzione feudale invocata ma non trovata da Sweezy — dopo tutto, il commercio è un fenomeno economico, né si può dire che esso sia del tutto incompatibile con l'ordinamento feudale[1] —, potrebbe essere di natura culturale. Questa, come è noto, è la risposta fornita da Werner Sombart e Max Weber. Entrambi ritengono che per spiegare la transizione dal feudalesimo al capitalismo occorre individuare il progressivo mutamento di atteggiamenti di fronte alla vita e al lavoro che ha prodotto il distacco dallo *spirito tradizionalistico* e l'affermazione dello *spirito moderno o razionale*; e ritengono altresì che il proprio della razionalità è la *mentalità calcolatrice*: i conti devono tornare; i mezzi devono essere adeguati allo scopo; l'agire sociale deve svincolarsi dalle norme e dai valori della tradizione e assogget-

1. Contro la tesi di quanti hanno sostenuto che l'Europa sino alla fine del IX secolo fu un'economia chiusa, senza mercati, ha vivacemente polemizzato Alfons Dopsch (*Economia naturale ed economia monetaria*, cit., pp. 228-229). Va però tenuto presente che, se è vero che l'Alto Medioevo conobbe il commercio, «esso fu a carattere sporadico. Il *sistema* commerciale, basato sulla interazione e sulla interdipendenza e su un funzionamento regolare e continuo, non aveva fatto ancora la sua apparizione» (N. J. G. Pounds, *Historia económica de la Europa medieval*, Editorial Crítica, Barcellona 1984, p. 394).

tarsi agli imperativi della economicità, che impongono il calcolo rigoroso dei costi e dei ricavi. Inoltre, trovano assurdo identificare lo spirito del capitalismo *moderno* con la sconfinata sete di guadagno (l'*auri sacra fames*). Tale sete è sempre esistita, più o meno intensa e più o meno diffusa, in tutte le grandi civiltà storiche; e ciò non di meno essa non è stata, di per sé, in grado di superare l'inerzia propria delle pratiche economiche basate sul principio della copertura del fabbisogno e sulla cogenza normativa della sacra tradizione.

A questo punto, però, le strade di Sombart e di Weber si dividono. Mentre Sombart individua i soggetti collettivi portatori dello spirito capitalistico nelle minoranze religiose percepite come eretiche, e in particolare negli ebrei, Weber li individua nelle sette protestanti e in particolare nei calvinisti. La differenza fra la tesi sombartiana e quella weberiana a prima vista sembra minima. Ma così non è. Infatti, a giudizio di Weber la dimensione etica dell'agire capitalistico ha una importanza decisiva; per Sombart, invece, la cosa essenziale è la disposizione mentale all'innovazione o, che è lo stesso, la propensione a rompere con il tradizionalismo economico. «*L'eresia in quanto tale* — così suona la tesi sombartiana —, quindi indipendente dalla confessione stessa di volta in volta considerata come eretica, è stata chiaramente un importante vivaio di imprenditorialità capitalistica, poiché rafforzava potentemente l'interesse al guadagno: esclusi dalla partecipazione alla vita pubblica, gli eretici non potevano che estrinsecare tutta la loro forza vitale nell'economia. Soltanto questa offriva loro la possibilità di procurarsi quelle posizioni di rilievo nella comunità che lo Stato negava loro. Era inevitabile quindi che in questi ambiti degli «esclusi» il significato della ricchezza fosse più importante che, a parità di circostanze, in altri strati della popolazione, poiché per costoro il denaro significava l'*unica* via al potere».[2] Pertanto, non fu l'eresia lo «stimolatore» dello spirito capitalistico, bensì la *posizione marginale* in cui gli eretici e gli ebrei, per il fatto di essere considerati moralmente estranei alla società in cui operavano, venivano a trovarsi rispetto ai centri del potere e del prestigio. Per questo Sombart — oltre ad attribuire agli ebrei «un ruolo se non proprio decisivo, almeno un ruolo fra i più importanti» nel processo storico che ha portato alla formazione della mentalità economica moderna centrata sul «libero commercio, la libera concor-

2. W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, cit., p. 273.

renza, il razionalismo e lo spirito puramente capitalistico»[3] — inserisce gli stranieri fra i principali gruppi innovatori. «Lo straniero — egli scrive — non è trattenuto da *nessun freno* nello sviluppo dello spirito imprenditoriale, da nessun riguardo personale: nell'ambiente con il quale allaccia rapporti di affari, incontra sempre e soltanto stranieri. Fra stranieri sono stati fatti i primi affari proficui, mentre si veniva incontro ai compagni; prestiti e interessi si fanno soltanto agli stranieri, dice Antonio a Shylock, perché soltanto da stranieri si può senza alcun riguardo pretendere interessi e capitale, se non vengono pagati. Ma neppure freni di natura reale sono posti allo spirito imprenditoriale nel Paese straniero. Nessuna tradizione! Nessuna vecchia azienda! Tutto deve essere creato *ex novo* e allo stesso tempo dal nulla: nessun legame a un luogo, nel Paese straniero ogni posto vale l'altro, oppure si cambia facilmente quello già scelto con un altro che offre maggiori possibilità di profitto. Da tutto ciò consegue necessariamente una caratteristica tipica dell'agire dello straniero, sia colonizzatore che emigrante: *la determinazione di portare alle ultime conseguenze il razionalismo tecnico-economico*. Egli deve agire in questo modo perché ve lo costringe il bisogno e la sua fame di futuro; egli può applicare più facilmente il razionalismo, poiché nessuna tradizione gli preclude la strada. Si spiega quindi senza difficoltà il fatto che gli emigranti, ovunque arrivassero, divennero in Europa i portatori del progresso economico commerciale e industriale. Così si spiega altrettanto facilmente il noto fenomeno che le nuove invenzioni tecniche non vennero applicate in nessun luogo con maggior determinazione che in America».[4]

Questa tesi ha trovato nelle ricerche di Pirenne un'autorevole corroborazione empirica. In esso è enfatizzato il ruolo pionieristico avuto dagli *sradicati*, che «vivevano ai margini della società»,[5]

---

3. W. Sombart, *Gli Ebrei e la vita economica*, AR, Padova 1980, vol. I, p. 211. È opportuno qui ricordare che il ruolo che Sombart attribuisce agli ebrei fu effettivamente importante «solo dopo il XV secolo» (G. Luzzatto, *Storia del commercio*, Barbera, Firenze 1914, p. 393), mentre la vicenda storica del capitalismo lungo tutto il Basso Medioevo ha come protagonisti esclusivamente imprenditori cristiani.

4. W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, cit., p. 282. Identica la tesi di Georg Simmel: «Non solo il mercante è straniero, ma anche lo straniero è disposto a diventare un mercante» (*Filosofia del denaro*, UTET, Torino 1984, p. 328).

5. H. Pirenne, *Storia economica e sociale del Medioevo*, Garzanti, Milano 1967, pp. 58-59. Una tesi analoga si trova in H. Sée, *Origini ed evoluzione del capitalismo moderno*, Corticelli, Milano 1933, p. 15. Comunque la storiografia più recen-

nella fase di avvio dello sviluppo capitalistico. Inoltre essa è stata rielaborata da E. E. Hagen e B. F. Hoselitz, che hanno mostrato come e perché nei gruppi che, a causa della loro marginalità sociale, soffrono di una diminuzione di *status* è presente una forte propensione ad essere agenti di innovazione tecnico-economica.[6] Ma Weber, pur riconoscendo la validità della tesi sombartiana,[7] insiste sul fatto che non fu la marginalità sociale la variabile decisiva nella formazione del primo personale imprenditoriale moderno, bensì una concezione della salvezza che generò un'etica rigorista che esigeva dai credenti «non singole opere buone, ma una santità di opere elevate a sistema».[8] Lo spirito capitalistico — l'*explanandum* — è da Weber collegato alla *Weltanschauung* delle sette riformate, la quale viene elevata al rango di *explanans* o variabile indipendente: a questa, nella misura in cui razionalizzò la condotta morale dei credenti, è attribuita la funzione storica di «aver spianato la via allo spirito del moderno capitalismo», in quanto riuscì a «legittimare e glorificare gli impulsi economici individualistici dell'*ethos* borghese».[9] Tesi, questa, altamente suggestiva, che Weber ha elaborato e difeso con grande virtuosismo, ma che tuttavia presenta non pochi tratti fantasiosi e che non aiuta minimamente a risolvere il nostro «enigma»; anzi, la sua enorme (e per tanti versi sconcertante) influenza ha finito per indurre legioni di sociologi

---

te, pur riconoscendo che, «almeno in certi casi, l'impulso decisivo venne effettivamente dai mercanti... sradicati», ha sottolineato soprattutto «il ruolo decisivo che ebbe lo sviluppo dell'economia rurale nella fioritura delle città» (G. Fourquin, *Storia economica dell'Occidente medievale*, cit., pp. 278-279).

6. E. E. Hagen, *Come ha inizio lo sviluppo economico*, in G. Amendola (a cura di), *Sottosviluppo, imperialismo e analisi sociale*, Dedalo, Bari 1974; B. F. Hoselitz, *I principali concetti per l'analisi delle implicazioni sociali del mutamento tecnico*, in A. Cavalli (a cura di), *Le origini del capitalismo*, Loescher, Torino 1973. Ma già Howard Becker aveva attirato l'attenzione sugli «individui permanentemente marginali» quali «fautori principali del nuovo mondo di domani» (*Società e valori*, Comunità, Milano 1963, p. 110).

7. Per altro, quando Weber utilizza a sostegno della sua tesi la definizione data da Gothein della diaspora calvinista — «il semenzaio dell'economia capitalistica» —, non riflette convenientemente sul fatto che essa può essere inserita nello schema esplicativo sombartiano. In effetti, nella misura in cui i calvinisti emigrati erano *eretici* e *stranieri* al tempo stesso, avevano i requisiti sociologici e psicologici che Sombart considera decisivi affinché un gruppo sociale si faccia energico portatore dello spirito imprenditoriale e razionalizzatore.

8. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia delle religioni*, cit., vol. I, p. 220.

9. M. Weber, *Le sette e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1977, p. 96.

e persino qualche storico[10] a cercare la *source* dello spirito capitalistico nella sfera religiosa e li ha portati a trascurare le variabili strutturali — e in particolare quelle politiche —, prescindendo dalle quali, come spero risulterà chiaro alla fine di questo saggio, non è possibile spiegare la genesi del capitalismo. Ma seguiamo più da vicino l'*iter* argomentativo tracciato da Weber.

Il punto di partenza è la distinzione fra la «forma capitalistica» di una impresa e lo «spirito» con cui essa viene condotta. La prima e il secondo «generalmente si adeguano reciprocamente, ma non dipendono l'uno dall'altra secondo una legge fissa. Per se stesse le due cose possono andare benissimo disgiunte»,[11] sicché vi possono essere imprese capitalistiche condotte con «spirito tradizionalistico». Ne consegue che si può parlare di capitalismo *moderno* solo quando le imprese sono gestite da individui la cui «condotta di vita ha spesso un carattere ascetico» e che dalla «ricchezza non ricavano nulla per se stessi, tranne l'irrazionale sentimento del compimento del proprio dovere professionale».[12] Si può quindi dire che il capitalismo che interessa Weber è quel sistema economico che, oltre ad aver sgretolato il «vecchio tradizionalismo» attraverso la dilatazione della sfera d'influenza della *Zweckrationalität*, è disciplinato da uno specifico *ethos* tutto pervaso dal «sacrificio alla vocazione del guadagno».[13]

Posto il problema in questi termini, è chiaro che Weber non può essere soddisfatto della tesi di Sombart. Weber non cerca solo la razionalità dell'agire sociale, come spesso è stato detto; Weber cerca anche, e in un certo senso soprattutto, un particolare *ethos*.[14] Il suo tipo ideale di imprenditore è un operatore economico *razionale* e *ascetico*: è un «calcolatore» animato dal sentimento di essere stato «chiamato» a compiere un «dovere» che egli vive come una «missione religiosa».

Sorge allora la domanda: che cosa ha prodotto un siffatto tipo antropologico? Weber esclude che possa essere stato generato dal-

10. Pochissimi gli storici che trovano convincente la tesi weberiana. Fra essi forse il più autorevole è Pierre Chaunu, il quale peraltro dedica al problema solo due pagine, dalle quali risulta la sua scarsa conoscenza della letteratura specifica (*Les temps des Réformes*, Fayard, Parigi 1975, pp. 474-475).

11. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 143.

12. *Ibidem*, p. 149.

13. *Ibidem*, p. 149.

14. Su questo specifico punto ha insistito con particolare efficacia G. Poggi, *Calvinismo e spirito del capitalismo*, Il Mulino, Bologna 1984.

lo stesso capitalismo e crede di potere affermare che il crogiuolo in cui fu forgiato l'imprenditore ascetico-razionale fu la Riforma, la cui funzione fu dapprima quella di «accrescere enormemente, nel contrasto con la concezione cattolica, l'accento morale e la ricompensa religiosa per il lavoro laico, regolato in professione».[15] La Riforma fu una «rivoluzione spirituale» che, iniettando nei fedeli princìpi morali rigorosi, creò «un metodo, sviluppato sistematicamente, di condotta razionale della vita con lo scopo di superare lo *status naturae*, di strappare l'uomo alle forze degli impulsi irrazionali e alla schiavitù del mondo e della natura, di sottoporre le proprie azioni al controllo cosciente di se stesso e alla considerazione della loro importanza etica».[16]

Certo, anche il cattolicesimo — e Weber ha cura di sottolinearlo — aveva prodotto un'etica ascetica; ma questa era una *norma vitae* solo per coloro che abbandonavano il mondo per cercare la salvezza nella vita monacale all'insegna dell'*ora et labora*. La novità storico-culturale della Riforma fu che essa, abolendo ogni distinzione fra il clero e i laici, universalizzò la disciplina monastica[17] e fece emergere un nuovo tipo di ascesi: l'*ascesi intramondana*, la quale, «come ogni ascesi razionale, agì nel senso di rendere capace l'uomo di mantenere e di far valere di contro agli affetti i suoi motivi costanti».[18] In particolare, la variante puritana del calvinismo pose «l'accento sul carattere metodico dell'ascesi professionale, e non come Lutero, nell'adattarsi a una sorte assegnata una volta per tutte».[19] Inoltre, la dottrina della predestinazione, appena abbozzata da Calvino nell'ultima edizione della *Istituzione della religione cristiana*,[20] con la *Westminster Confession*

15. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 172.

16. *Ibidem*, p. 222.

17. Il significato della Riforma, secondo Sebastian Franck, era questo: che «ogni cristiano doveva essere un monaco *durante tutta la sua vita*» (cit. da K. Fullerton, *Calvinism and Capitalism*, in R. W. Green, a cura di, *Protestantism and Social Science*, Hrath, Lexington 1973, p. 24).

18. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 223. Precisa Weber che «l'asceta intramondano è un razionalista nel senso della sistemazione razionale della sua condotta personale della vita, sia in quello dell'espulsione di ogni elemento eticamente irrazionale (in senso artistico o sentimentale o personale) dal mondo e dai suoi ordinamenti. Ma sempre il suo agire specifico resta prima di tutto quello di un desto e metodico dominio della propria condotta» (*Economia e società*, Comunità, Milano 1968, vol. I, p. 538).

19. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 275.

20. La fede — scrive Calvino — è «il solo rifugio di salvezza», dal momento

del 1647 assunse una posizione centrale e così «comparve il problema se vi fossero segni certi per cui si potesse riconoscere l'appartenenza agli *electi*»;[21] un problema che fu risolto nel senso che «l'ammonimento dell'Apostolo di considerare la propria *vocatio*» fu interpretato come «il dovere di conquistare nella lotta quotidiana la certezza soggettiva della propria elezione e giustificazione».[22] E come metodo per raggiungere «la *certitudo salutis*, cioè il sintomo dell'appartenenza ai predestinati»,[23] fu raccomandato un indefesso lavoro professionale nel quale si volle vedere l'unico mezzo per dissipare il «dubbio religioso» e per acquisire la «sicurezza dello stato di grazia».[24] In breve: il calvinismo elaborò un'etica centrata sulla convinzione che «il successo nel lavoro era il sintomo più certo del benevolere divino».[25]

A questo punto Weber ritiene di poter affermare che c'è una «affinità intima» (*Wahlverwandtsschaft*) fra l'etica calvinistica e lo spirito capitalistico. Tale affinità elettiva non deve essere intesa nel senso che il movimento calvinista sia stato animato da una esplicita *intentio* filo-capitalistica, bensì nel senso che la sua insistenza sulla professione come dovere religioso, l'ascetismo intramondano e l'espulsione di ogni elemento magico dalla metodica della salvezza hanno iniettato nel ceto imprenditoriale qualcosa che esso non aveva prima della predicazione di Calvino e dei suoi diadochi: un particolare *ethos* che «aiutò la tendenza a una condotta borghese razionale» e «stette alla culla del moderno *homo oeconomicus*», di cui fu «il sostegno più importante e soprattutto più conseguente»,[26] in quanto indicò nel «guadagno capitalistico... uno dei fondamenti più importanti che consentiva di riconoscere che la benedizione di Dio aveva toccato l'attività degli affari».[27]

La conclusione generale che Weber trae dalla sua analisi è che lo stile di vita calvinista, e in particolar modo quello puritano, «è

---

che Dio, attraverso un «decreto eterno», stabilisce «quel che vuol fare di ogni uomo». Ma poi, quasi preoccupato della radicalità della sua tesi, aggiunge che «abbiamo la certezza che la verità permane con noi fintantoché dimoriamo nel seno della Chiesa» (*Istituzione della religione cristiana*, UTET, Torino 1983, vol. II, pp. 882, 1101 e 1201).

21. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 208.
22. *Ibidem*, p. 208.
23. M. Weber, *Economia e società*, cit., vol. II, p. 517.
24. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 210.
25. M. Weber, *Economia e società*, cit., vol. II, p. 518.
26. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 312.
27. M. Weber, *Economia e società*, cit., vol. II, p. 518.

intimamente connesso, e addirittura coincide, con la forma consueta, che è la sola possibile, di autogiustificazione del lavoro acquisitivo borghese in quanto tale — per cui il guadagno di denaro e il possesso non costituiscono uno scopo in sé ma il criterio della propria virtù: si raggiunge così l'unità del postulato religioso con lo stile borghese di vita, favorevole al capitalismo. Non che questo — e in particolare il favorire l'acquisizione del denaro — abbia rappresentato lo scopo e il senso dell'etica puritana: al contrario, anche qui la ricchezza in quanto tale è considerata pericolosa e tentatrice, al pari di tutte le altre confessioni cristiane. Ma come i conventi, in virtù del lavoro ascetico e razionale e della condotta di vita dei membri delle loro comunità, producono di continuo questa tentazione, così accade adesso per il borghese, che vive e lavora in modo ascetico».[28]

Da tutto ciò risulta in modo sufficientemente chiaro che, a rigore, Weber non ha elaborato una teoria della genesi del capitalismo. Egli si è limitato a fornire una interpretazione degli specifici caratteri che la borghesia imprenditoriale assunse là dove la predicazione delle sette riformate — calvinismo, puritanesimo, metodismo — ebbe successo e si trasformò in *norma agendi*, rafforzando «la tendenza a una condotta borghese economicamente razionale».[29] Sicché sembra corretto concludere che tutta la sofisticata macchina argomentativa weberiana non ha altro scopo che quello di mostrare che il calvinismo è stato un *acceleratore* dello sviluppo capitalistico, non già il suo *generatore*. Ciò, d'altra parte, è detto esplicitamente da Weber: «Non si deve combattere per una tesi così pazzescamente dottrinaria come sarebbe la seguente: che lo spirito capitalistico sia potuto sorgere come emanazione di determinate influenze della Riforma o addirittura che il capitalismo come sistema economico sia un prodotto della Riforma. Già il fatto che alcune importanti forme di aziende capitalistiche sono notoriamente assai più antiche della Riforma si oppone una volta per sempre a una tale opinione. Ma si deve porre in chiaro se e in quanto influenze religiose abbiano avuto parte nella formazione qualitativa e nell'espansione quantitativa di quello spirito nel mondo e quali lati concreti della civiltà che posa su basi capitalistiche deriva da tali influenze».[30]

28. *Ibidem*, p. 518.
29. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 121.
30. *Ibidem*, p. 182.

Senonché, quando Weber passò, per dirla con la terminologia di J. S. Mill, dal «metodo delle analogie» al «metodo delle assenze» — vale a dire quando cercò, attraverso l'analisi comparata, di individuare le *differenze specifiche* fra la civiltà europea e le civiltà asiatiche — egli adottò una tesi «forte», che così formulò: «La sconfinata sete di guadagno dell'asiatico, nel grande e nel piccolo, è famosa in tutto il mondo come insuperabile, e in generale abbastanza a ragione. Ma essa è appunto "impulso al profitto" che va seguito con tutti i mezzi e con l'ausilio del mezzo universale: la magia. Manca proprio la *cosa determinante* per l'economia occidentale: la rottura e l'oggettivazione di questo carattere istintivo dell'aspirazione al profitto, e il suo inserimento in un sistema di etica razionale intra-mondana dell'agire, come ha fatto l'"ascesi intramondana" del protestantesimo in Occidente, continuando l'opera di alcuni predecessori affini. Nello sviluppo religioso asiatico ne mancano i presupposti».[31]

In questo brano, come si vede, il protestantesimo è visto come la matrice dell'etica razionale intra-mondana e questa, a sua volta, è presentata come il determinante fattore causale che ha permesso all'Occidente di superare la visione magica della realtà e il tradizionalismo economico. La tesi che nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* era stata definita «pazzescamente dottrinaria» ora viene elevata al rango di ipotesi esplicativa non solo della «formazione qualitativa» e della «espansione quantitativa» del moderno spirito capitalistico, ma addirittura della sua genesi. Certo, la metodologia di indagine che Weber adotta è di tipo «plurifattoriale».[32] Resta il fatto, però, che in quello che Talcott Parsons ha chiamato l'«ordine gerarchico dei fattori»[33] Weber attribuisce al fattore religioso un posto molto elevato e un ruolo determinante, sicché non può essere considerata una distorsione del suo pensiero dire che egli ha compiuto una lettura idealistica, o comunque anti-materialistica, del processo di formazione della moderna società di mercato.[34]

31. M. Weber, *Induismo e buddhismo*, Newton Compton, Roma 1975, p. 321.

32. Si veda soprattutto L. Cavalli, *Max Weber: Religione e società*, Il Mulino, Bologna 1968.

33. T. Parsons, *Sistemi di società*, Il Mulino, Bologna 1971, vol. I, p. 208.

34. Reinhard Bendix ha scritto che «Weber ha rintracciato l'influenza delle idee religiose sulla condotta degli uomini e ha contestato la tesi marxista secondo cui la coscienza degli uomini è determinata dalla coscienza di classe» (*Max Weber*, Anchor Books, Garden City 1962, p. 49). Analogamente Talcott Parsons ha vi-

Si tratta — è doveroso precisarlo — di un idealismo tutt'altro che ingenuo o monocausale, dal momento che Weber ritiene che «sono gli interessi (materiali e ideali), e non le idee, a dominare immediatamente le attività dell'uomo» e che le *Weltanschauungen* si limitano a tracciare, «come chi aziona uno scambio ferroviario, i binari lungo i quali la dinamica degli interessi muove tali attività.[35] Ciò non di meno, la lettura weberiana della «parte determinante» avuta dalla razionalizzazione calvinista nella rottura della «gabbia del tradizionalismo» non può non lasciare perplessi non appena si dà uno sguardo alla civiltà islamica. Qui troviamo un settore capitalistico dell'economia che «è stato — fra quanti hanno visto la luce prima del mercato mondiale creato dalla borghesia europea occidentale — apparentemente il più esteso»;[36] e troviamo soprattutto una religione che non può non essere considerata, alla luce dei criteri tipologici weberiani, non meno razionale del calvinismo,[37] in quanto sin dalla sua nascita ha rigettato tutti i mezzi magici della ricerca della salvezza.

C'è di più. Nella teologia pratica del *Corano* — le parole sono del grande islamista Charles C. Torrey — «le relazioni che intercorrono tra Dio e l'uomo sono di natura strettamente commerciale. Allah è il mercante ideale. Egli include l'intero universo nei suoi estratti di conto. Ogni cosa è calcolata, misurata. Allah ha istituito il registro dei conti e delle bilance, e si è posto come modello per gli affari onesti. La vita è un affare, in essa si vince o si perde. Chi compie un'opera buona, o cattiva (chi "vince" il bene o il male), è pagato, secondo il merito, anche in questa vita. Ma Allah non è un creditore implacabile, e taluni debiti vengono rimessi. Il musulmano fa un prestito ad Allah, paga in anticipo per

---

sto nella sociologia weberiana delle religioni «una netta messa in discussione del tipo di spiegazione marxista» (*La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna 1968, p. 629).

35. M. Weber, *L'etica economica delle religioni del mondo*, in *Sociologia delle religioni*, cit., vol. I, p. 342.

36. M. Rodinson, *Islam e capitalismo*, Einaudi, Torino 1968, p. 78. Sul settore capitalistico nella economia dell'impero arabo-islamico, si veda la documentata monografia di M. Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur*, Flammarion, Parigi 1971.

37. Anzi, senz'altro più razionale, se è vero, come è vero, che l'universo mentale delle sette calviniste era popolato di potenze magiche a tal punto che la calvinissima Scozia nel «secolo di ferro» conseguì il primato assoluto in fatto di processi alle streghe (cfr. R. García Carcel, *La stregoneria in Europa*, in N. Tranfaglia e M. Firpo, a cura di, *La storia*, UTET, Torino 1986, vol. IV, p. 455).

il Paradiso, gli vende l'anima: è un affare vantaggioso. L'incredulo ha venduto la verità divina per un prezzo miserabile: fallisce. Ogni anima è trattenuta in garanzia per il debito contratto. Nel giorno della Resurrezione, Allah regola con gli uomini gli ultimi conti. Le azioni che essi compiranno vengono lette nel Grande Libro dei conti e pesate sulla bilancia. A ciascuno è dato esattamente ciò che gli spetta, nessuno viene truffato. Il credente e l'incredulo riscuotono il salario. Il musulmano (al quale è stata data una paga multipla per ogni azione) riceve inoltre un premio speciale... È difficile immaginare una somma teologica più puramente matematica».[38]

Commenta Maxime Rodinson: «Chi dice matematica, dice razionalità». Eppure nel mondo islamico l'economia di mercato, pur avendo raggiunto un notevole sviluppo, non riuscì a rompere la gabbia del tradizionalismo. Evidentemente, il superamento della visione magica della realtà non può essere considerato la «cosa decisiva» nel processo genetico del capitalismo, ché, se così fosse, la civiltà islamica avrebbe dovuto fare l'esperienza di una economia autopropulsiva assai prima della civiltà cristiana.

Ma anche se si mette da parte la tesi «forte» e si prende in esame quella «debole», la conclusione — una volta che si tenga presente la reale natura del protestantesimo in tutte le sue articolazioni settarie — non può non essere che questa: Weber ha cercato la *source* dello spirito capitalistico là dove non c'era. Egli, anziché analizzare il processo storico attraverso cui l'economia si è emancipata progressivamente dagli imperativi religiosi, ha cercato di mostrare come il movimento calvinista ha preparato, al di là delle sue stesse intenzioni di partenza, il terreno favorevole alla crescita dell'*homo oeconomicus*.

Secondo un'opinione largamente diffusa all'interno della comunità internazionale dei sociologi, la maggior parte delle critiche cui è stata sottoposta la tesi formulata nell'*Etica protestante* «nascono da un fraintendimento o da una insufficiente conoscenza del metodo weberiano».[39] È opportuno perciò sintetizzare ciò che Weber ha inteso dire con le parole di uno dei suoi più convinti sostenitori: «Il problema che Weber si pone è di cercare di comprendere come si siano potuti sviluppare quei nuovi comportamenti che caratterizzano l'imprenditore capitalista. La risposta che egli dà

38. Cit. da M. Rodinson, *Islam e capitalismo*, cit., pp. 103-104.
39. A. Martinelli, *Economia e società*, cit., p. 34.

è nota: il sistema dei fini e dei mezzi dell'imprenditore capitalista è parente del sistema dei fini e dei mezzi che la religione protestante, e in special modo il calvinismo, ispira all'uomo».[40] Ciò significa che Weber ha cercato di mostrare che esisteva una «omologia strutturale» fra il comportamento dell'imprenditore ideal-tipico e la mentalità calvinista e che ha interpretato tale omologia strutturale in maniera causale. In breve, Weber «ha descritto il protestantesimo come *una* delle cause del capitalismo moderno».[41]

La prima osservazione che sorge spontanea di fronte a questa tesi è che sia il capitalismo che lo spirito capitalistico precedono, e di secoli, la Riforma. Basterebbe ciò per invalidare tutta la complessa costruzione weberiana, dal momento che un fenomeno non può essere assunto come una delle cause di un altro fenomeno se è a questo successivo. Senonché i sostenitori della tesi weberiana ritengono di poter affermare che «le idee religiose (calviniste) furono formulate e si diffusero *prima* che lo spirito del capitalismo si manifestasse nei modelli di attività propri del primo personale imprenditoriale».[42] Ciò però non corrisponde minimamente alla realtà storica. *Tutti* i più autorevoli storici dell'economia medievale sono giunti alla conclusione che lo spirito capitalistico era già operante in Europa nel Basso Medioevo. Henri Pirenne, dopo aver tracciato il profilo del mercante Godric di Finchale — una figura emblematica, in quanto in essa sono rintracciabili alcuni dei più significativi tratti di quel tipo antropologico, il mercante-imprenditore, che tanto turbò, sino a sconvolgerlo dalle fondamenta, il sistema di vita feudale[43] — scrive: «Godric appare come un calcolatore dotato di quell'istinto commerciale che non è raro trovare, in tutte le epoche, nelle nature intraprendenti. La ricerca del profitto dirige tutte le sue azioni e in lui si riconosce il famoso spirito capitalistico (*spiritus capitalisticus*) che si è voluto far credere nato soltanto con il Rinascimento. È impossibile sostenere che Godric praticasse il commercio per soddisfare i suoi bisogni quotidiani. Invece di nascondere in un cofano il denaro che ha guadagnato, egli se ne serve per alimentare e allargare il suo commercio.

40. R. Boudon, *Metodologia della ricerca sociologica*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 90.
41. *Ibidem*, p. 92.
42. G. Poggi, *Calvinismo e spirito del capitalismo*, cit., p. 81.
43. Tanto emblematica che Régine Pernoud inizia con la vita di Godric di Finchale la sua bella *Histoire de la bourgeoisie en France*, Seuil, Parigi 1981, vol. I, pp. 5-7.

Non temo di usare una espressione troppo moderna dicendo che i guadagni da lui realizzati sono impiegati via via per aumentare il capitale circolante. È persino sorprendente vedere come la coscienza di questo futuro monaco è completamente priva di scrupoli religiosi. La sua preoccupazione di trovare per ogni mercanzia il mercato dove ricavare il massimo profitto è in opposizione flagrante con la riprovazione con cui la Chiesa colpisce ogni speculazione, e con la dottrina economica del giusto prezzo».[44] Ancora più esplicitamente anti-weberiano è quanto scrive Lewis Mumford nella sua fondamentale monografia sulla città: «Lo spirito capitalistico germogliò dopo le Crociate e cioè a partire dall'XI secolo... Il passaggio da un'economia di protezionismo reciproco a una di sfruttamento capitalistico unilaterale non avvenne — come purtroppo Weber ha fatto credere a molta gente — soltanto con l'apparizione del protestantesimo nel Cinquecento. L'economia capitalistica era già da tempo sbocciata quando Chaucer scrisse il nostalgico encomio di *Tempo antico* in cui "non c'era profitto e non c'era ricchezza". Formando un nido dove il cuculo del capitalismo poteva deporre le sue uova, la città murata condannò la sua progenie ad essere ben presto spodestata da questo invadente intruso».[45] Identica la tesi che Armando Sapori ha contrapposto a quanti — da Sombart a Weber — ritenevano che il Basso Medioevo non avesse conosciuto lo spirito capitalistico: «La storia punta sullo spirito che è la premessa del sistema, procedendo a guisa del biologo che parla di un uomo a proposito del bambino appena nato, nonostante che non sia capace di vita autonoma; a guisa del giurista, che inserisce il neonato, come uomo, nei diritti di famiglia, ancorché non abbia la possibilità di compiere un atto giuridico; a guisa del medico, che, salve le dosi, cura l'infante con le medesime medicine delle quali si vale per sanare l'adulto e poi il vecchio. Si è che nel bambino, uomo in miniatura ma completo, si svilupperà l'uomo con la pienezza degli attributi dell'uomo. A egual titolo i pionieri del XIII secolo, capitalisti per mentalità, razionalità, e per la stessa mole degli affari e delle ricchezze, saranno gli

44. H. Pirenne, *Le città del Medioevo*, Laterza, Bari 1977, pp. 80-81.

45. L. Mumford, *La città nella storia*, Bompiani, Milano 1977, pp. 330-331. Così invadente che Gregorio Dati arrivò ad affermare che «un Fiorentino che non sia mercante, che non abbia viaggiato in tutto il mondo vedendo Paesi e persone diverse e che poi non sia tornato a Firenze godendo di una certa ricchezza, è un uomo che non godrà di alcuna stima» (cit. da C. Hibbert, *Ascesa e caduta di Casa Medici*, Mondadori, Milano 1988, p. 14).

antenati della famiglia sempre più numerosa la quale, facendo proprio il loro spirito e perfezionando la loro pratica, darà vita al sistema inteso come espansione (salvo le eccezioni tutt'altro che da trascurare) della società in un momento posteriore».[46] Ugualmente netta la tesi di un altro grande medievalista, Federigo Melis, il quale, dopo aver studiato con particolare acribia le migliaia di carte dell'Archivio Datini, è giunto alla conclusione che in esse «si rinserra l'essenza del capitalismo: a) vi si esalta il motivo del capitale e, per esso, dei capitalisti; b) vi sovrasta l'idea e l'ansia del guadagno; c) vi si coglie l'autonomia giuridica dell'impresa; d) vi si denuncia la dissociazione del capitale e del lavoro; e) vi si delinea la singola forte personalità dell'individuo; f) vi traspare la concezione quantitativa dei fenomeni aziendali; g) vi si rispecchia il razionalismo economico».[47] Insomma, e per dirla con le parole di Jacques Le Goff, «gli atteggiamenti mentali creati dalla città medievale furono indispensabili alla nascita del capitalismo e alla rivoluzione industriale. Dietro la misura urbana del tempo si profila il taylorismo, dietro l'urbanesimo comunale l'organizzazione della città moderna, dietro la scuola urbana l'istruzione e il progresso scientifico del nostro tempo, dietro lo spirito di iniziativa lo spirito di intrapresa dell'età contemporanea».[48]

Questo è quanto la storiografia più recente degli ultimi decenni ci dice sullo spirito capitalistico: esso è molto più antico di quanto Weber credeva e si è sviluppato in ambienti permeati dalla fede cattolica.[49] D'altra parte, se così non fosse stato, avremmo avuto il seguente paradosso, messo in evidenza da Amintore Fanfani: che

46. A. Sapori, *Studi di storia economica*, Sansoni, Firenze 1967, pp. 338-339.

47. F. Melis, *Aspetti della vita economica medievale*, Olschki, Firenze 1962, p. 353.

48. J. Le Goff, *La civiltà urbana*, in C. M. Cipolla (a cura di), *Storia economica d'Europa*, UTET, Torino 1979, vol. I, pp. 77-78.

49. Per limitarci al XVI secolo, «i più grandi uomini di affari non erano cattolici? I Fugger prima di tutti, con l'eccezione di un solo membro di questa famiglia, ma anche i "mercanti" genovesi, fiorentini e spagnoli che dominavano la vita economica fino agli inizi del XVII secolo» (J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, PUF, Parigi 1983, p. 263). E non si dica che tali uomini non avevano il «senso del sacrificio alla vocazione del guadagno». L'aneddoto narrato da H. M. Robertson al riguardo è estremamente illuminante. Jacob G. Fugger, un buon cattolico, al nipote Georg Thurzo che lo invitava a ritirarsi dagli affari per dedicarsi alla famiglia, rispose: «La mia disposizione è far denaro fino a quando mi sarà possibile» (*Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Kelley, Clifton 1973, p. XII).

per secoli sarebbe esistita una economia capitalistica senza il suo spirito animatore.[50]

Certo, si potrebbe sempre sostenere che, se è vero che lo spirito capitalistico ha preceduto la Riforma, l'etica delle sette riformate ha legittimato e potenziato quello che David McClelland ha chiamato il *need for achievement*[51] e che ciò ha dato alla borghesia capitalistica una carica spirituale fuori del comune.[52] Ma anche in questa forma, la tesi weberiana risulta insostenibile. E questo non tanto per le ragioni addotte da Richard Tawney,[53] ma quanto perché nulla si può immaginare di più estraneo e antitetico al moderno spirito capitalistico della predicazione delle sette riformate, *tutte* ossessivamente pervase dall'orrore nei confronti di Mammona, che corrompe, degrada e prostituisce ogni cosa.

Si prenda in mano il celebre scritto di Lutero *Alla nobiltà della nazione tedesca*. «Non conosco buone costumanze — si può leggere — entrate in patria per mezzo dei mercanti e per questo motivo Dio nei tempi andati fece dimorare il suo popolo d'Israele lungi dal mare, non permettendogli di esercitare la mercatura. Ma la

50. A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Vita e Pensiero, Milano 1944, pp. 166-167. Un weberiano irriducibile potrebbe sempre controbattere che la mentalità dei *mercatores* medievali non coincide con lo spirito capitalistico descritto nell'*Etica protestante*. Ma questo cosa dimostrerebbe, se non che Weber — dopo aver decretato che lo spirito capitalistico era solo quello che animava il tipo ideale dell'asceta intramondano puritano — ha ceduto alla tentazione, nei confronti della quale egli stesso aveva messo in guardia, «di far violenza alla realtà, per confermare nella realtà la validità effettiva della (sua) costruzione»? (M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, p. 124).

51. Si veda *The Achieving Society* (The Free Press, New York 1967, pp. 47-57), dove McClelland analizza la tesi weberiana quale caso particolare della sua teoria generale della motivazione.

52. È ciò che ha fatto Ernst Troeltsch quando ha sottolineato che «quello che preme a Weber sono i tratti distintivi della borghesia moderna, non già gli elementi del capitalismo moderno che possono essersi tramandati dall'antichità o dal Medioevo» (*Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze 1969, vol. *II*, p. 289).

53. Nella prefazione alla traduzione parsonsiana dell'*Etica protestante* Tawney si era chiesto: «Perché insistere sul fatto che la causazione può operare solo in una direzione? Non è un po' artificiale sostenere che l'impresa capitalistica ha dovuto attendere, come Weber sembra ritenere, fino a quando i mutamenti religiosi produssero uno spirito capitalistico? Non sarebbe ugualmente plausibile affermare che i mutamenti religiosi furono essi stessi semplicemente il risultato dei sommovimenti economici?» (cit. da M. Hill, *A Sociology of Religion*, Heinemann, Londra 1973, p. 99).

calamità maggiore della terra tedesca è senza dubbio il prestito ad interesse... È il diavolo che l'ha escogitato e il papa ha agito male convalidandolo in tutto il mondo. Perciò prego e scongiuro che ciascuno consideri la rovina propria, dei propri figli ed eredi, che ormai non rumoreggia più dinanzi alla porta, ma dentro la sua stessa casa; e imperatori e principi, signori e città, facciano in modo che tale usura sia per l'innanzi maledetta e proibita... È assai meglio un solo beneficio fondato in una città con onesti proventi di eredità e di censo, che non venti con il ricavato dello strozzinaggio... Invero il prestito ad interesse dovrebbe essere un segno che il mondo, per i suoi gravi peccati, è venduto al demonio... E si dovrebbe mettere un freno alla bocca dei Fugger e dei suoi degni compari».[54]

Non sono queste, certamente, le parole di un uomo che intende aprire il suo Paese allo spirito acquisitivo, bensì quelle di un teologo fondamentalista che vede nell'invadente capitalismo il segno della colpevole resa della cristianità, complice la stessa Chiesa, a Mammona. Tanto vero che lo stesso Weber riconosce che «a Lutero non deve essere attribuita alcuna affinità interiore con lo spirito capitalistico»;[55] e riconosce altresì che nei suoi scritti «il concetto di *Beruf* rimane legato alla tradizione: la professione o vocazione è ciò che l'uomo deve accettare come volontà divina, cui egli deve adattarsi a seguire».[56] Senonché Weber è dell'idea che Lutero preparò in qualche modo il terreno alla concezione moderna della vocazione, che avrebbe trovato nei calvinisti i suoi primi teorici: la vocazione come «lavoro professionale che è a servizio della vita terrena della comunità».[57] E cita alcuni versi di *Paradise Lost* come esempio classico della valorizzazione puritana «della vita nel mondo come compito», una valorizzazione che, a suo dire, «sarebbe stata impossibile a uno scrittore medievale».[58]

Le osservazioni critiche da fare a questo proposito non sono poche. Prima di tutto Milton non può essere considerato un rappresentante tipico della cultura puritana. Come ebbe a dire Samuel Johnson, «di Milton sappiamo più quello che non era che quello che era. Non era della Chiesa di Roma, non era nella Chiesa d'Inghilterra».[59] Era un puritano *sui generis*, che non parlava per nes-

54. M. Lutero, *Scritti politici*, UTET, Torino 1959, pp. 219-220.
55. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 169.
56. *Ibidem*, pp. 175-176.
57. *Ibidem*, p. 204.
58. *Ibidem*, p. 179.
59. Cit. da G. Giorello, *Introduzione* a J. Milton, *Areopagitica*, Laterza, Bari 1987, p. VII.

sun partito; tanto *sui generis* che non esitò, di fronte alla *Westminster Confession*, ad esclamare, indignato: «Possa io andare all'inferno, ma un simile Dio non avrà mai il mio rispetto».[60] Vernon Louis Parrington lo annovera fra quelle «menti originali» che seppero «rompere» con il calvinismo[61] ed Emile Léonard lo considera uno spirito affine alla cultura della Restaurazione, che fu antipuritana e piena di motivi rinascimentali.[62] E, in effetti, la «valorizzazione della vita» compiuta da Milton riecheggia quella che Gian Pico della Mirandola aveva letteralmente gridato nella sua splendida, e famosissima, *Oratio de dignitate homini*. E che dire dello *Spaccio della bestia trionfante* di Giordano Bruno, in cui «si gettano le basi di un'etica sociale, attivistica e laica, con il presidio della quale l'uomo costruisce il suo destino operando attivamente nel mondo e sul mondo, con l'arte e con l'industria».[63] Oppure del *Libro della vita civile* di Matteo Palmieri, ove si tesse l'elogio, tipicamente borghese, delle attività industriali e commerciali con le quali «s'è ornato e pulito il vivere, sonsi edificate le città e da molti uomini abitate e frequentate».[64] Insomma, tutto il Rinascimento italiano fu attraversato da parte a parte dalla coscienza che, «grazie alle sue attività, l'uomo poteva compiere qualsiasi cosa e [che] il lavoro faceva di lui un creatore»,[65] sicché Milton non fece, in buona sostanza, che ripetere ciò che, indipendentemente dal puritanesimo, era già stato teorizzato da decenni — anzi, da almeno due secoli, — su basi schiettamente laiche.[66]

Ma non è tutto. Weber attribuisce alla concezione calvinista della vocazione una modernità che essa non ebbe mai. Nella *Istituzione della religione cristiana* Calvino così si esprime al riguardo: «Dio comanda a ciascuno di noi di considerare la propria vocazione in

60. Cit. da M. Miegge, *Martin Lutero*, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 100.
61. V. L. Parrington, *Storia della cultura americana*, Einaudi, Torino 1969, vol. I, p. 17.
62. E. Léonard, *Storia del protestantesimo*, Il Saggiatore, Milano 1971, vol. II, p. 444.
63. A. Negri (a cura di), *Filosofia del lavoro*, Marzorati, Milano 1980, vol. II, p. 255.
64. M. Palmieri, *Libro della vita civile*, in A. Negri (a cura di), *Filosofia del lavoro*, cit., vol. II, p. 234.
65. C. Wright Mills, *Colletti bianchi*, Einaudi, Torino 1967, p. 290.
66. Si veda l'eccellente saggio di O. Nuccio, *Mutazione umanistica dell'«avaritia» da vizio teologico a virtù civile*, in «Rivista di Politica Economica», giugno 1987, dove si documenta che l'apologia del profitto è cosa che risale al tardo Medioevo.

ciascuno degli atti della propria vita, poiché egli sa bene quanto l'intelletto dell'uomo è impaziente, con quale leggerezza egli si volge qua e là, e per quale *ambizione* e *cupidigia* egli è portato ad abbracciare diverse cosé insieme. Così, per paura che noi tutto turbassimo nella nostra follia e temerarietà, Dio, disegnando stati e modi di vita, ha ordinato a ciascuno ciò che avrebbe dovuto fare. E *affinché nessuno oltrepassasse con leggerezza i suoi limiti*, egli ha chiamato vocazione tutte le maniere di vita».[67] Che cosa implicasse ciò, Calvino lo dice chiaro e tondo nei suoi *Commentaires sur le Nouveau Testament*: «Ciascuno sia contento della sua vocazione, che la segua, che non desideri punto di cercarne un'altra».[68]

Un siffatto modo di intendere la vocazione[69] — accettazione del proprio stato, condanna della cupidigia e dell'ambizione, compressione della tentazione a superare i limiti assegnati, rifiuto della ricerca di nuove vie — non si può proprio dire che abbia una qualche affinità con la mentalità imprenditoriale. Anzi, né è l'esatto contrario, se è vero, come riteneva Sombart, che lo spirito capitalista è «lo spirito di Faust: lo spirito dell'irrequietezza, dell'ansia»;[70] vale a dire il desiderio di andare oltre, di trascendere la propria condizione, di creare, quasi dal nulla, grandi imprese in continua espansione. Ciò non di meno Weber è dell'avviso che «lo sviluppo del concetto [calvinista] di vocazione ben presto diede al moderno imprenditore una coscienza favolosamente chiara».[71] Un'affermazione a dir poco stupefacente, se si pensa che Calvino nelle *Révelations du prophète Ezéchiel*, che sono le sue ultime lezioni, lanciò un vero e proprio anatema contro lo spirito acquisitivo: «In una repubblica ben ordinata — così suona quello che può essere considerato il suo testamento spirituale —, un uomo che pratica l'usura non è assolutamente tollerabile... Ogni uomo che pratica professionalmente l'usura deve essere scacciato dalla compagnia e dalla società degli uomini, poiché se un'arte che non

67. G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, cit., vol. II, pp. 870-871.

68. Cit. da A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Georg, Ginevra 1961, p. 264.

69. La quale coincide perfettamente con la concezione tomistica della vocazione (cfr. H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, cit., pp. 1-32 e H. Hauser, *Les idées économiques de Calvin*, in P. Besnard, a cura di, *Protestantisme et capitalisme*, Colin, Parigi 1970, pp. 208-225).

70. W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, cit., p. 173.

71. M. Weber, *General Economic History*, Transaction Books, New Brunswick 1981, p. 367.

è per niente onesta rende odiosi coloro che la esercitano, è certo che l'usura è un guadagno non solo malvagio e disonesto, ma anche indegno di un uomo cristiano e onesto. Chi abitualmente ricava profitto dall'usura, sarà un predatore e sprofonderà nella sua iniquità. Dobbiamo sempre ricordare che è difficile che colui che ricava un profitto non faccia torto a suo fratello; è per questo che sarebbe da desiderare che i nomi di usura, profitto e interesse fossero completamente banditi dalla memoria degli uomini».[72]

Alla luce di queste parole, che non hanno bisogno di commento alcuno, si capisce agevolmente perché le conseguenze dell'instaurazione della dittatura di Calvino — una dittatura totalitaria, che nulla concedeva all'autonomia della società civile — fu la stagnazione dell'economia ginevrina.[73] Persino la creazione di una banca fu impedita da Calvino, che fece di Ginevra una «città-Chiesa»[74] o, più precisamente, una «repubblica teocratica governata da ministri [del culto] e dove l'inquisizione si estendeva su tutta la vita».[75] Ora, dove vigono principi teocratici, non vi può essere spazio alcuno per i valori tipici della cultura borghese: l'individualismo, la tolleranza, la razionalità strumentale, la valorizzazione del mondo ecc.[76] C'è posto solo per il controllo clericale dei pensieri e delle azioni e per l'intolleranza religiosa, che Calvino praticò spietatamente mandando al rogo Michele Serveto e teorizzò con brutale franchezza nei suoi *Commentari al tredicesimo capitolo del Deuteronomio*, dove, fra l'altro, possiamo leggere:

72. Cit. da A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, cit., p. 466 e p. 469. Si tenga presente che Biéler conclude la sua documentatissima monografia scrivendo che «non è possibile onestamente attribuire a Calvino la responsabilità dell'evoluzione del capitalismo *sotto la sua forma storica*. Questa non ha potuto svilupparsi fra le popolazioni protestanti che grazie a un rilassamento della dottrina e della morale riformate» (p. 514).

73. La quale si riprese solo quando, a partire dai primi decenni del XVIII secolo, si ebbe «una rivoluzione contro l'autorità di Calvino» (A. Sayous, *Calvinisme et capitalisme: l'esperience genevoise*, in P. Besnard, a cura di, *Protestantisme et capitalisme*, cit., p. 268).

74. R. Stauffer, *Riforma e protestantismi*, in C. Puech (a cura di), *Storia delle religioni*, Laterza, Bari 1977, vol. III, p. 242.

75. E. Renan, *Études d'histoire réligieuse*, Lévy, Parigi 1867, p. 347.

76. Che «i mercanti si aspettassero libertà e non catene dalla Riforma è dimostrato dalla lotta che i mercanti di Ginevra, guidati da Pierre Ameaux, condussero contro Calvino quando questi si rivelò un rigido moralista» (A. Fanfani, *Capitalism, Collectivity and Partecipation*, University of Windsor Press, Windsor 1981, p. 111).

«Questa legge sembra a prima vista troppo severa. Per aver semplicemente parlato, uno deve essere lapidato? Ma se qualcuno diffama un essere mortale, viene punito, e permetteremo noi a un blasfemo del Dio vivente di andarsene illeso? Se è offeso un principe, la morte sembra insufficiente come vendetta. E ora che Dio, l'imperatore sovrano, è oltraggiato da una parola, non bisogna far nulla? La gloria di Dio e la nostra salvezza sono così strettamente congiunte che un traditore di Dio è anche un nemico della razza umana e peggiore di un assassino perché trascina delle povere anime alla perdizione. Alcuni obiettano che, poiché l'offesa consiste solo in parole, non vi è bisogno di una tale severità. Ma noi che mettiamo la museruola ai cani, lasceremo gli uomini liberi di aprire la bocca a piacere? Coloro che si oppongono sono come i cani e i porci. Essi mormorano che andranno in America dove nessuno li importunerà. Dio dice chiaramente che il falso profeta deve essere lapidato senza misericordia. Dobbiamo schiacciare sotto il tacco tutti i nostri affetti naturali quando è coinvolto il suo onore. Il padre non dovrebbe risparmiare il figlio, né il fratello il fratello, né il marito la moglie o l'amico che gli è più caro della vita stessa. Nessuna parentela è più che animale a meno che non sia basata su Dio. Se uno è congiunto a una moglie senza considerare Dio, egli merita di essere gettato fra le bestie. Se l'amicizia è condotta a prescindere da Dio, che cos'è questa unione se non pura bestialità?».[77]

Armato di queste idee e soprattutto della granitica certezza di essere l'unico interprete autorizzato delle Sacre Scritture, Calvino fece di Ginevra una città per molti versi simile alla Repubblica di Platone:[78] una società chiusa, assorta nel culto di sé, nella quale nulla era tollerato che non fosse conforme ai princìpi etico-religiosi dell'ortodossia; una società programmaticamente ostile al mutamento,[79] alla crescita della ricchezza, all'individualismo, a tutto

77. Cit. da R. H. Bainton, *La lotta per la libertà religiosa*, Il Mulino, Bologna 1982, p. 70. Di fronte a queste agghiaccianti parole, c'è da chiedersi quali segrete carte avesse consultato Rodolfo Omodeo quando scriveva che Calvino fu «un progenitore della libertà dei moderni» che ebbe «più che un presentimento della libertà trascendentale della ragion pura kantiana» (*Giovanni Calvino e la Riforma a Ginevra*, Laterza, Bari 1947, p. 147).

78. Sull'ispirazione platonica degli ideali politici di Calvino ha particolarmente insistito J. Boisset, *Calvino*, Accademia, Milano 1973, pp. 103-104.

79. Sul letto di morte le ultime parole di Calvino furono: «Non cambiate nulla».

ciò, insomma, che caratterizza la civiltà capitalistico-borghese. Di ciò, in verità, lo stesso Weber era consapevole. «Il controllo della polizia ecclesiastica sulla vita — si legge nell'*Etica protestante* — che nei territori delle chiese di Stato calviniste fu spinto quasi ai confini dell'inquisizione, poteva contrastare lo sviluppo delle forze individuali, che era causato dallo sforzo ascetico di acquistare metodicamente la salvezza, e, in certe circostanze, lo ha fatto realmente».[80] Ma, allora, che cosa autorizza a pensare che, malgrado il suo radicale anti-mammonismo e il suo spirito inquisitoriale, la lettura calvinista del messaggio cristiano sia stata funzionale alla «formazione quantitativa» e all'«espansione qualitativa» della moderna borghesia imprenditoriale? A questa domanda, che i critici della tesi weberiana hanno tante volte formulato, Benjamin Nelson ha risposto, sviluppando una spericolata tesi di William Ashley, che Calvino compì niente di meno che «una rivoluzionaria trasmutazione dei valori», in quanto, «demolendo l'esegesi deuteronomica ereditata dal passato... si allontanò dalla morale medievale... e tracciò la via verso il mondo della alterità universale, dove tutti diventano fratelli in quanto sono ugualmente altri».[81]

Tutta la sottile argomentazione di Nelson si basa sul contenuto di una lettera scritta da Calvino a Claude de Sachins nel 1545. Qui Calvino esordisce scrivendo che «nelle Scritture non c'è alcun passo che dimostri che ogni genere di usura sia assolutamente condannato». E prosegue: «Certo, sarebbe desiderabile che le usure fossero cacciate da tutto il mondo e che lo stesso nome fosse sconosciuto: ma poiché ciò è impossibile, bisogna accondiscendere all'utilità comune... Si potrebbe dire che anche oggi le usure sarebbero per noi illecite per la stessa ragione per cui erano proibite agli Ebrei. A ciò rispondo che ci sono differenze nel rapporto politico, giacché la situazione del luogo in cui Dio aveva collocato gli Ebrei e molte altre circostanze fecero sì che essi trafficassero comodamente tra di loro senza bisogno di usure. La nostra condizione non ha alcuna somiglianza. Perciò non vedo ancora che le usure ci siano assolutamente proibite, se non in quanto contrarie all'equità e alla carità».[82]

80. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 273.

81. B. Nelson, *Usura e cristianesimo*, Sansoni, Firenze 1967, pp. 108-109. Si tenga presente che Nelson ha definito il suo studio «una nota in calce» all'ultimo corso di lezioni tenute da Weber sul capitalismo.

82. G. Calvino, *Lettera a Sachins*, in G. Gigliozzi (a cura di), *Le teorie della proprietà da Lutero a Babeuf*, Loescher, Torino 1978, pp. 56-57.

È indubbio che con queste parole Calvino fornisce una parziale giustificazione dell'usura. Ma la sua importanza non va esagerata. Qui, come altrove, vale il principio: guardare ai fatti. E i fatti ci dicono che «nel campo dell'usura, Calvino non ha sfondato nessuna porta: da un pezzo le porte erano aperte».[83] Basti pensare che già nel 1369 a Genova era stata promulgata una legge che così recitava: «Contro coloro che pretendono che i contratti di scambio e di assicurazione sono illegali e usurai secondo le Scritture, e ricorrono ai tribunali ecclesiastici per ottenere rinvii, poiché, se tali contratti non fossero onorati, i cittadini e i mercanti di Genova subirebbero gravi danni... Chiunque invochi una eccezione siffatta, sia condannato in buona giustizia a pagare mezza lira per ogni lira che avrà rifiutato di pagare».[84] Meno di vent'anni dopo, il vescovo Ademaro Fabri prendeva atto che era impossibile sottoporre alla petrinologia economica la condotta degli uomini di affari di Genova e riconosceva alla città «una libertà illimitata di praticare l'usura».[85] Una libertà che già esisteva — e si può dire da sempre — nella Repubblica di Venezia, dove la borghesia, che aveva nelle sue mani il controllo di tutte le leve dello Stato, non aveva mai tollerato alcuna interferenza della Chiesa nella vita economica; una libertà che agli inizi del Quattrocento era così consolidata nelle città mercantili dell'Italia centro-settentrionale che non era raro trovare predicatori e teologi tesserne addirittura l'elogio. Il più celebre di questi fu senza dubbio san Bernardino da Siena, il quale nel 1425 non ebbe scrupolo alcuno ad incitare i suoi fedeli a praticare il commercio e a far fruttare nel modo più razionale e libero il denaro. «Se eserciterete il commercio e l'industria — così suona una delle sue prediche — Dio vi proteggerà dalle guerre, dalla peste, dalla fame, dai lupi rapaci, cioè dal potere dei tiranni e dei signori, e da tutti i mali».[86]

Ma anche se si decidesse di fermarsi alle parole, la dottrina calvinista dell'usura non costituisce affatto un *turning point*, come pretende Nelson. Basti pensare che il maggior antagonista di Lutero, il teologo Johann Eck, durante il celebre dibattito che si svolse a Bologna il 12 luglio 1515, vale a dire trent'anni prima della ste-

83. F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, cit., vol. II, p. 575.
84. Cit. da R. S. Lopez, *La nascita dell'Europa*, Einaudi, Torino 1984, p. 299.
85. J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, cit., p. 309.
86. Cit. da C. Berc, *Le siècle des Médicis*, PUF, Parigi 1977, p. 15.

sura della lettera a Sachins, riconobbe la legittimità dell'usura.[87] Si aggiunga a ciò che Calvino, oltre a fissare con una apposita ordinanza un tasso di interesse non superiore al 5%,[88] non ritenne opportuno pubblicare la lettera, né rettificò in pubblico la sua condanna senza appello di coloro che praticavano professionalmente il commercio del denaro. In breve, e per dirla con le parole di Robert Fenton, autore di un trattato sull'usura apparso nel 1612, «Calvino trattò l'usura come un farmacista un veleno».[89] Né avrebbe potuto essere diversamente, poiché tutta la sua visione della realtà era dominata dall'idea, tipicamente medievale, che la vita economica doveva essere sottoposta agli imperativi etici delle Sacre Scritture e che quindi la pretesa dei mercanti di operare esclusivamente in base alle leggi del mercato doveva essere frenata.[90]

Weber comunque, pur riconoscendo che «Calvino non amava la ricchezza borghese»,[91] ritiene di poter affermare che «nell'Europa settentrionale la condanna dell'usura fu spazzata via dalla Riforma, sebbene non immediatamente».[92] Sembra dunque corret-

87. Cfr. H. A. Oberman, *I maestri della Riforma*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 195-196.

88. Un tasso del tutto irrisorio, dal momento che il prezzo corrente del denaro nel Cinquecento si aggirava attorno al 30%.

89. Cit. da R. H. Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, in *Opere*, UTET, Torino 1975, p. 362.

90. A tal fine Martin Butzer, amico di Calvino e protagonista di primo piano della Riforma, dopo aver sentenziato che «i commercianti... sono caduti in tale malvagità e in così sordida avarizia che non c'è nella repubblica attività più pestifera, dopo quella del falso sacerdozio», elaborò tutto un sistema di leggi secondo cui nessuno avrebbe potuto «mettersi in commercio» se prima «i maestri e i direttori della gioventù» non avessero «constatato che temeva il Signore, che era più sollecito del bene pubblico che di quello personale e che era sobrio, moderato, diligente e solerte». Butzer inoltre formulò il principio secondo cui le importazioni e le esportazioni dovevano essere sottoposte al giudizio dello Stato (cfr. E. Léonard, *Storia del protestantesimo*, cit., vol. II, p. 254).

91. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 278.

92. M. Weber, *General Economic History*, cit., p. 271. Weber cita il *De Usuris* di Claude Somaise a conferma della sua tesi. Però omette di informare i suoi lettori che le idee di Somaise sull'usura incontrarono una forte opposizione da parte del clero calvinista e che ci volle l'autorità civile per stabilire, nel 1658, che «di fatto nessun banchiere avrebbe potuto essere escluso dalla comunione, semplicemente per il fatto di praticare l'usura» (H. Kamen, *Il secolo di ferro*, Laterza, Bari 1985, p. 112). Naturalmente, dal momento che l'intera società olandese del Seicento aveva assunto caratteri marcatamente capitalistico-borghesi, alcuni teologi calvinisti sentirono il bisogno di prendere in considerazione la possibilità che la figura del «mercante cristiano» potesse non essere una contraddizione in termini. Per esempio, Godfried Udemans pubblicò un trattato che portava il significativo

ta l'interpretazione del suo pensiero data da Ernst Troeltsch, e cioè che mentre il calvinismo del XVI secolo fu decisamente ostile nei confronti del capitalismo, il neocalvinismo «fu il vero genitore e alimentatore del capitalismo borghese e industriale delle classi medie».[93] Con una precisazione: che Weber ha cura di avvertire che «gli effetti della Riforma sulla civiltà furono in gran parte — anzi, per il nostro speciale punto di vista, per la maggior parte — conseguenze non previste e addirittura non volute dell'opera dei riformatori, spesso divergenti o addirittura opposte a tutto ciò che essi sognavano nei loro ideali».[94]

Per mostrare attraverso quali processi psicologici si verificò il cambiamento di segno del calvinismo, Weber, come è noto, fissa il fuoco della sua analisi sulla dottrina della predestinazione, secondo la quale nel momento stesso in cui l'individuo fa il suo ingresso nel mondo, il suo destino è segnato da un *decretum horribile*. La conseguenza logica di ciò avrebbe dovuto essere il fatalismo e, al limite, l'amoralismo. Senonché l'ansia di salvezza spinse i calvinisti a cercare segni e prove di essere stati eletti da Dio, tuffandosi nel mondo e in esso operando con ascetismo metodico al fine di conquistare la *certitudo salutis*. «Quanto inadatte erano le opere buone come mezzi per raggiungere la salvezza — scrive Weber — tanto erano indispensabili come segno dell'elezione».[95] In tal modo, l'aumento della ricchezza attraverso un indefesso lavoro professionale divenne il segno evidente della benedizione di Dio: Dio aveva le sue buone ragioni a premiare una delle sue creature e a destinare le altre alla miseria. Conseguenza: la dottrina della predestinazione «liberò, nei suoi effetti psicologici, l'acquisizione di beni degli ostacoli dell'etica tradizionalistica, ruppe i vincoli della tendenza al guadagno, in quanto non solo la legalizzò, ma addirittura la riguardò come voluta da Dio».[96] Il risultato storico di tut-

---

titolo *La guida spirituale del commercio*. «Superficialmente il libro sembra scritto per confermare la tesi di Weber. Ma la sua definizione di pratica commerciale corretta era tanto delimitata da proibizioni e scrupoli tradizionali che essa era, in definitiva, non più permissiva dei testi classici — Cicerone, Seneca, gli Stoici — che egli citava così liberamente come le Scritture» (S. Schama, *The Embarrassment of Riches*, Collins, London 1987, p. 330).

93. E. Troeltsch, *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 70.

94. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 181.

95. *Ibidem*, p. 305.

96. *Ibidem*, p. 306.

to ciò fu «la formazione del capitale per mezzo di una costrizione ascetica al risparmio»[97] vissuta come vocazione.

L'argomentazione è indubbiamente ingegnosa. Purtroppo l'autopsia, vale a dire la lettura diretta dei testi, obbliga a giungere alla conclusione che Weber ha elaborato un *Idealtipus* che non ha nulla a che vedere con la realtà storica. Il calvinista che cerca la *certitudo salutis* negli affari è un puro costrutto del pensiero. Il calvinista storico non ha mai pensato che il «guadagno capitalistico» fosse «uno dei fondamenti più importanti che consentiva di conoscere che la benedizione di Dio»[98] lo aveva toccato; e se mai lo ha fatto, ciò è avvenuto a dispetto di tutto quanto i predicatori riformati hanno sempre — indefessamente, ossessivamente — reiterato, e cioè che la brama di ricchezza e la ricerca del profitto allontanavano dalla via della salvezza. Questa, in effetti, è la conclusione cui sono giunti Charles e Khaterine George dopo una attenta lettura della pubblicistica puritana precedente la Rivoluzione del 1642: «Riconoscendo l'importanza nella teoria sociale protestante della dottrina della vocazione, Weber ha assegnato ad essa il principale ruolo di stabilire una connessione fra l'*ethos* protestante e lo spirito del capitalismo. Sebbene le nostre ricerche certamente coincidano con l'ipotesi weberiana, esse non legittimano alcuna interpretazione di questa dottrina come capitalistica nella sua natura e nella sua direzione. Weber stesso definisce lo spirito capitalistico come consistente essenzialmente in una razionale ricerca del profitto. Ciò che è assai lontano dalla dottrina protestante inglese della predestinazione-vocazione, ciò che è specificamente contrario ad essa, infatti, è proprio la razionale ricerca del profitto... Il teologo protestante inglese attaccava da molti lati ogni orientamento della vita verso l'incremento della ricchezza e incoraggiava e sosteneva, come faceva il teologo cattolico, una società stabile anziché una società dinamica».[99]

97. *Ibidem*, p. 309.

98. M. Weber, *Economia e società*, cit., vol. II, p. 518.

99. C. e K. George, *Protestantism and Capitalism in Pre-Revolutionary England*, in S. N. Eisenstadt (a cura di), *The Protestantic Ethic and Modernization*, Basic Books, New York 1968, pp. 173-174. Ma già John McNeill aveva fornito una precisa documentazione del carattere anti-capitalistico della predicazione dei puritani: «Thomas Wilson scrisse vigorosamente contro la legge del 5% del 1571; Thomas Norton, traduttore di Calvino, George Wither, un dottore di Heidelberg, e Thomas Adams, un eminente predicatore puritano, furono autorevoli oppositori del permesso legale dell'interesse» (*The History and Character of Calvinism*, Oxford University Press, New York 1954, p. 419).

Né si può dire che la letteratura puritana nella seconda metà del XVII secolo presenti toni e contenuti diversi, salvo l'eccezione, in verità non particolarmente rappresentativa, dell'opera di Richard Steele *The Trademan's Calling*. Si prenda, ad esempio, *Pilgrim's Progress* di John Bunyan, un'opera pubblicata nel 1678 che esercitò un'enorme influenza negli ambienti puritani — Coleridge la giudicò «seconda solo alla Bibbia» — e che lo stesso Weber considera fra le più rappresentative dell'intera letteratura protestante. Il suo tema centrale è il disprezzo, tipicamente veterocristiano, delle «cose temporali che allontanano da quelle eterne».[100] «Tu devi preferire la croce ai tesori d'Egitto»[101] — ammonisce Bunyan — e devi prendere coscienza che «il signor Sapienza umana è un bugiardo, che il signor Legalità è un impostore» e che «il signor Civiltà, suo figlio, nonostante il suo seducente volto, non è altro che un ipocrita, e che non ti può aiutare».[102] «Fretta vuol dire tutto ora in questo anno, cioè in questo mondo; così sono gli uomini di questo mondo; essi vogliono avere tutte le cose buone immediatamente, e non possono aspettare fino all'anno nuovo, cioè fino al mondo nuovo».[103]

Del tutto logicamente, date queste premesse, Bunyan invita i suoi lettori a non farsi catturare dalla brama di ricchezza, poiché essa conduce inevitabilmente alla morte dell'anima o, quanto meno, alla sua corruzione. «Vi era una collina — così si esprime attraverso una delle sue tipiche allegorie — chiamata Lucro sulla quale si trovava una miniera d'argento, che alcuni viaggiatori avevano voluto andare a vedere per la sua rarità, e perciò avevano deviato dal loro cammino; ma avvicinandosi troppo all'orlo dell'ingresso, il terreno era loro mancato sotto, così che erano sprofondati, ed erano morti: altri erano rimasti storpiati».[104]

Quanto ai segni della grazia divina, Bunyan, come tutti i predicatori puritani, non era neanche sfiorato dall'idea che essi potessero essere trovati nel successo professionale, né, tanto meno, nell'accumulazione di beni temporali. «L'opera della grazia dell'anima si rivela a colui che la possiede — egli scrive — così: gli dà la coscienza dei propri peccati, specialmente della corruzione del-

100. J. Bunyan, *Pilgrim's Progress*, The Religious Tract Society, Londra 1799, p. 39.
101. *Ibidem*, p. 28.
102. *Ibidem*, p. 29.
103. *Ibidem*, p. 38.
104. *Ibidem*, p. 127.

la propria natura, a motivo della quale egli è sicuro di essere dannato, se non trova misericordia in Dio attraverso la fede in Gesù Cristo. Questa coscienza fa nascere in lui dolore e vergogna per i suoi peccati».[105]

Idee di questo genere mai e poi mai avrebbero potuto generare «la liberazione dello sforzo al guadagno»[106] di cui favoleggia Weber. E ciò che la logica suggerisce, la storia conferma.[107] Il calvinismo ortodosso non reclutò i suoi leader fra la borghesia imprenditoriale, né li convertì in ascetici accumulatori di capitali.[108] Al contrario: «In Francia e in Olanda, come più tardi in Inghilterra e nella Nuova Inghilterra, la *leadership* calvinista veniva reclutata nel seno di una classe composta da una piccola nobiltà socialmente influente ma povera e spesso scontenta — "i gentiluomini terrieri" (come scrisse Trevelyan) — del tipo di Cromwell, che non erano, al pari dei cavalieri, profondamente attaccati alla terra, che consideravano la loro proprietà soltanto come dei patrimoni aventi un certo valore sul mercato monetario, che non vi trovavano affatto una dimora per il cuore o del riposo per lo spirito, e che considerandosi ospiti di passaggio sulla terra, vivevano in Mesheck, che per loro significa prolungamento, in Kedar che voleva dire oscurità».[109] Tali gentiluomini terrieri «non avevano in genere una *forma mentis* di tipo borghese»[110] ed erano completamente estranei

105. *Ibidem*, p. 99.

106. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 309.

107. Il pubblico di Bunyan, infatti, non era costituito da borghesi alla ricerca della *certitudo salutis*, bensì da umili lavoratori. Con la sua opera egli «plasmò la cultura popolare inglese in modo durevole... e fece comprendere ai poveri e ai miserabili che la salvezza, l'elezione, la grazia non erano privilegi dei ricchi» (A. Hiny, *Le puritanisme*, PUF, Parigi 1987, p. 80). Il che significa che la dottrina puritana quale giustificazione del successo economico-professionale della borghesia capitalistica è un *cliché* privo di qualsiasi fondamento. I puritani, checché sia stato scritto al riguardo, non fecero che riproporre, in un'epoca in cui le Furie dell'interesse privato si erano scatenate, ciò che il cristianesimo aveva sempre insegnato: essere la salvezza assai problematica, se non proprio impossibile, per i ricchi.

108. Non può non lasciare perplessi il fatto che Weber non abbia sentito il bisogno di compiere un'analisi sociologica del movimento calvinista internazionale; egli ha dato per scontato ciò che invece richiedeva una corroborazione empirica, vale a dire che effettivamente la predicazione dei teologi riformati era penetrata negli ambienti borghesi.

109. C. H. Wilson, *Commercio, società, Stato*, in AA. VV., *Storia economica Cambridge*, Einaudi, Torino 1975, vol. IV, p. 565.

110. H. Kamen, *Il secolo di ferro*, cit., p. 136.

al mondo dell'economia di mercato; e tali rimasero anche dopo essere stati «lavorati» dall'appassionata predicazione dei riformati, che rafforzò i loro pregiudizi anti-economici. «Io detesto il vile guadagno e il meschino risparmio», scrisse nel 1647 John Oglander, un tipico rappresentante della *gentry*, riecheggiando così quello che da sempre era stato il più costante *Leitmotiv* della letteratura puritana.[111]

Quanto alle «truppe d'assalto», chiamale così, del movimento calvinista internazionale, esse erano reclutate — soprattutto in Francia — fra il *menu peuple*. Recenti ricerche storico-sociologiche hanno documentato che la predicazione dei riformati trovò un fertile terreno là dove gli operai tessili e gli artigiani erano stati duramente colpiti dalla rivoluzione dei prezzi[112] e perciò erano particolarmente predisposti ad aderire a un movimento che contestava frontalmente il capitalismo e l'iniqua concentrazione della ricchezza nelle mani della borghesia plutocratica. Il che costituisce una conferma della tesi di Henri Hauser, secondo la quale «la Riforma del XVI secolo ebbe il doppio carattere di una rivoluzione sociale e di una rivoluzione religiosa. Non fu solo contro la corruzione del dogma e gli abusi del clero, ma anche contro la miseria e l'ingiustizia che si sollevarono le classi popolari. Ciò che essi vollero cercare nella Bibbia non fu solo la dottrina della salvezza tramite la grazia, ma anche la prova della eguaglianza originaria degli uomini».[113] Se la sfida di Lutero e di Calvino produsse uno dei più grandi scismi dell'intera storia della civiltà occidentale, ciò accadde anche, e forse soprattutto, perché l'ingresso sulla scena del capitalismo commerciale internazionale aveva generato un vasto «proletariato interno» (nel senso di Toynbee) composto da tutti quei gruppi sociali — gentiluomini terrieri, intellettuali, artigiani, operai, contadini ecc. — che erano stati centrifugati dalle loro ance-

111. «L'usura — soleva reiterare Richard Cartwright, il più famoso leader puritano dell'epoca elisabettiana — è una odiosa offesa a Dio e alla sua Chiesa» (cit. da R. H. Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, cit., p. 479). «Onori e ricchezze non sono che cose secondarie — ammoniva il suo compagno di fede William Perckins —. Profaneranno la loro vita e la loro vocazione coloro che le impiegheranno per ottenere onori, piaceri, profitti e comodità mondane» (cit. da C. e K. George, *Protestantism and Capitalism*, cit., p. 167).

112. Cfr. P. Zagorin, *Rebels and Rulers*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 153-155 e M. Prestwich, *Calvinism in France*, in M. Prestwich (a cura di), *International Calvinism*, Clarendon Press, Oxford 1986, pp. 81-82.

113. Cit. da J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, cit., p. 259.

strali comunità di appartenenza. Tali gruppi — e non già la borghesia imprenditoriale, comodamente alloggiata nell'ordine feudoborghese — diedero alla Riforma il suo specifico carattere di protesta sociale.[114]

La totale estraneità della Riforma al mondo dell'economia di mercato risulta limpidamente quando si esamina il caso scozzese. La Scozia fra il XVI e il XVII secolo fu «una specie di società calvinista *par excellence*».[115] John Knox, che aveva avuto modo durante il suo soggiorno a Ginevra di intrecciare relazioni di amicizia con Calvino, riuscì a plasmare la chiesa scozzese secondo il modello ginevrino e a estenderne l'egemonia spirituale su tutta quanta la società. Se l'ipotesi weberiana avesse una qualche validità, noi dovremmo trovarci di fronte a un Paese in rapido sviluppo economico e con una classe imprenditoriale all'avanguardia, composta da ascetici accumulatori di capitali. Ma in Scozia, fino a quando la bibliocrazia calvinista regnò incontrastata, non ci fu nulla di tutto questo. Al contrario, «viaggiatori stranieri, anche quando erano predisposti a vedere in modo favorevole il Paese, continuamente sottolinearono il forte contrasto fra le pratiche economiche e il livello di vita di questo piccolo regno e quelli delle regioni con le quali essi avevano maggior familiarità. Esagerate e prevenute che fossero queste descrizioni, esse erano corroborate, quasi senza eccezione, dagli scrittori scozzesi che semplicemente accettarono il fatto che il loro era un Paese più povero della maggior parte degli altri Paesi dell'Europa occidentale».[116] Né si può dire che la Scozia fosse in una fase di accumulazione del capitale. La sua economia era tipicamente rurale e le tecniche di produzione adoperate estremamente primitive. Inoltre, lungo tutto il Seicento la Scozia «rimase non toccata dal fermento che aveva incominciato a trasformare l'Inghilterra. Le *enclosures*, con sorpresa di più di un visitatore inglese, furono quasi completamente sconosciute prima del 1700; e l'intero aspetto della vita rurale era tale da lasciare gli osservatori con l'impressione che la gente fosse pigra e indolen-

114. Va comunque ricordato che la Riforma attirò nelle sue fila non pochi imprenditori erasmiani che condividevano la critica luterana e calvinista del pletorico apparato burocratico ecclesiastico che viveva come un parassita sul corpo della società europea. Ciò non di meno, il segno della Riforma, in tutte le sue articolazioni settarie, restò nettamente anti-capitalistico.

115. S. A. Burnell, *Calvinism, Capitalism and the Middle Classes*, in S. N. Eisenstadt (a cura di), *The Protestant Ethic and Modernization*, cit., p. 142.

116. *Ibidem*, p. 142.

te».[117] Quanto al ceto commerciale, esso era esiguo, modesti erano i capitali che maneggiava e — cosa altamente significativa — aveva simpatie per il *court-party* (anglicano), non già per il *country-party* (puritano).

Tutto ciò non ha comunque impedito a Gordon Marshall di affermare tranquillamente che nella Scozia del Cinque-Seicento avvenne «esattamente ciò che Weber aveva predetto».[118] Il sospetto che l'egemonia spirituale calvinista, con la sua ossessiva ostilità contro tutto ciò che sapeva di lucro e di profitto, abbia ostacolato la formazione di una moderna borghesia imprenditoriale non sfiora neanche un attimo Marshall. Eppure il confronto con il caso inglese avrebbe dovuto suscitare nella sua mente l'ipotesi che fra il grande sviluppo economico dell'Inghilterra e la sconfitta del partito puritano ci sia un qualche nesso di causalità. Sembra proprio che per certi studiosi nessun fatto storico può falsificare l'ipotesi weberiana. Il che, una volta che si adottino i princìpi metodologici del razionalismo critico, non può non generare un certo disagio.

Ancora più sorprendente, se possibile, è il fatto che Christian Jonassen sia riuscito a vedere nella conversione al luteranesimo della borghesia norvegese una conferma dell'ipotesi weberiana.[119] Evidentemente a Jonassen sfugge il particolare che lo stesso Weber ha esplicitamente escluso ogni «affinità intima» fra la predicazione di Lutero e lo spirito del capitalismo. Pertanto il caso norvegese non dimostra nulla, all'infuori del fatto che l'*Etica protestante* ha suscitato e continua a suscitare fra i sociologi un fascino accecante e per tanti versi misterioso.

Pure, si dirà, la spettacolare crescita economica dell'Olanda — vero e proprio «prototipo del capitalismo del XVII secolo»[120] — è avvenuta proprio a partire dal momento in cui essa è passata nel campo calvinista. Apparentemente ciò sembra dare ragione a Weber. Ma non appena si compie un'analisi ravvicinata dell'economia delle Province Unite, appare una realtà che obbliga a riconoscere «l'incapacità della teoria weberiana di chiarire il caso olan-

117. *Ibidem*, p. 143. Sull'arretratezza economica della Scozia cfr. J. C. Crapoulet, *Histoire de l'Ecosse*, PUF, Parigi 1980, pp. 71-73.

118. G. Marshall, *Presbyteries and Profit*, Clarendon Press 1980, p. 276.

119. C. T. Jonassen, *Protestantisme et capitalisme en Norvege*, in P. Besnard (a cura di), *Protestantisme et capitalisme*, cit., p. 283.

120. J. Vicens Vives, *Historia General Moderna*, Vicens Vives, Barcellona 1984, p. 505.

dese».[121] Intanto va subito detto che definire l'Olanda un Paese calvinista è una forzatura non piccola. Ciò che caratterizzò la Repubblica delle Sette Province sin dalla sua nascita fu un pluralismo religioso straordinariamente ampio. I calvinisti costituivano, è vero, il gruppo religioso più numeroso, però non superavano il terzo della popolazione, fra la quale si può dire che non ci fosse una confessione che non fosse presente come forza organizzata in grado di difendere i propri interessi e i propri valori. Così, infatti, apparve al poeta inglese Andrew Marvell quella che i suoi contemporanei chiamavano «Amsterdam di religioni»:

> E Amsterdam, turca, cristiana, pagana, ebrea,
> Crogiolo di sette, di scismi fucina crescea:
> Banca del sapere, ove non una, pur bizzarra,
> Opinione, credito non trovasse o arra.[122]

I cattolici erano numerosissimi e, stando a quanto nel 1617 confidò il Landsaavocaat Johan van Oldenbarneveldt al diplomatico inglese Dudley Carleton, essi rappresentavano *«la plus saine et plus riche partie»*,[123] come, d'altra parte, era logico che fosse, poiché gran parte della borghesia fiamminga, pur rimanendo legata alla fede dei padri, per sfuggire all'Inquisizione spagnola si era rifugiata con i suoi capitali nella parte settentrionale dei Paesi Bassi.

Certo, esisteva anche una borghesia calvinista. Ma, sfortunatamente per la tesi weberiana, essa «si schierò in massima parte a favore degli arminiani», che rifiutavano esplicitamente ed energicamente la dottrina della predestinazione e, per di più, prestavano il fianco «all'accusa di indifferenza religiosa»[124] da parte dei seguaci di Gomar, i quali aspiravano a organizzare la società olandese secondo i princìpi teocratici vigenti nella calvinissima Ginevra. Questi ultimi, «tutt'altro che disposti a stimolare il capitalismo, mantennero un atteggiamento restrittivo ed economicamente su-

121. W. F. Wertheim, *Réligion, bureaucratie et croissance économique*, in P. Besnard (a cura di), *Protestantisme et capitalisme*, cit., p. 357. Alla stessa conclusione è giunto Simon Schama nella sua densa monografia sul caso olandese *The Embarrassment of Riches*, cit.

122. Cit. da C. Wilson, *La Repubblica olandese*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 27.

123. Cit. da A. Duke, *The Ambivalent Faces of Calvinism in the Neetherlands*, in M. Prestwich (a cura di), *International Calvinism*, cit., p. 109.

124. E. Léonard, *Storia del protestantesimo*, cit., vol. II, p. 397. Weber però ritiene di poter affermare che il fatto che «proprio i grandi finanzieri, in Olanda

perato. Voetius, il feroce decano dei teologi calvinisti di Utrecht, condusse per tutta la vita una campagna contro il lusso, l'usura e tutte le forme di dissipazione; scomunicò una pia donna per il semplice fatto che il marito era impiegato in una agenzia di pegni e incoraggiò in molte altre parrocchie un'analoga avversione contro qualsiasi attività suscettibile di dare adito a sospetti di usura o di profitto».[125]

Nel 1619 i gomoriani tennero a Dordrecht un sinodo, cui parteciparono rappresentanti delle chiese calviniste di tutta l'Europa, dove condannarono come empia la dottrina di Arminius e fissarono gli articoli di fede dell'ortodossia, fra i quali un posto centrale aveva l'idea di predestinazione.[126] Tuttavia, malgrado l'appoggio delle masse rurali e operaie, essi non riuscirono a materializzare il loro sogno teocratico. «Il calvinismo, purgato dell'eresia arminiana, rimase la Chiesa di Stato, non però Chiesa di Stato» e «la vita spirituale dell'epoca, vista nel suo insieme, si fondò solo in misura modesta sulla dottrina prescritta a Dordrecht».[127] Troppo forti e numerose erano le altre confessioni religiose, perché i

---

per esempio, non furono prevalentemente seguaci dello stretto calvinismo, ma arminiani» non costituisce una confutazione della sua tesi, in quanto «i piccoli e i medi borghesi che si innalzarono a imprenditori furono qui come altrove rappresentanti *tipici* dell'etica capitalistica e della religione calvinista» (*L'etica protestante*, cit., pp. 143-144). Ma le cose nella storia reale sono andate in modo del tutto diverso da come Weber le presenta. «Il calvinismo in Olanda, come minimo, non fu un generatore di capitalismo. I capitalisti olandesi ebbero a che fare con una chiesa nazionale che fu assai meno efficace della Chiesa romana inquisitoriale nel reprimere i loro sforzi tesi a creare una società capitalistica; comunque, a partire dalla vittoria reazionaria sui calvinisti liberali o arminiani del 1619, la chiesa calvinista fu costantemente in opposizione ai principi capitalisti» (O. C. Cox, *The Foundations of Capitalism*, Philosophical Library, New York 1959, p. 223).

125. C. Wilson, *La Repubblica olandese*, cit., p. 49. L'anticapitalismo di Voetius fu incorporato nell'ortodossia della chiesa calvinista olandese, i cui ministri proibirono a tutti coloro che esercitavano il commercio del denaro di avvicinarsi alla comunione (cfr. R. N. Carew Hunt, *Calvino*, Laterza, Bari 1939, p. 128). Ma già il sinodo nazionale di Middleburg, tenutosi nel 1581, aveva proibito ai banchieri di accostarsi alla Sacra Mensa.

126. «L'elezione — così recitavano i Canoni di Dordrecht — non è in alcun modo avvenuta in considerazione della fede prevista, dell'obbedienza alla fede, della santità o di qualunque altra buona qualità o disposizione che costituirebbe la causa o la condizione preliminare richiesta nell'individuo da eleggere... La causa di questa elezione gratuita è solo il buon volere divino» (cit. da R. Stauffer, *Riforma e protestantesimi*, cit., p. 265).

127. J. Huizinga, *La civiltà olandese del Seicento*, Einaudi, Torino 1979, p. 54 e p. 59.

gomoriani potessero imporre la loro dittatura ideologica. Soprattutto troppo importante per l'economia olandese era il ruolo della borghesia imprenditoriale, che non aveva alcuna intenzione di vedere la bigotteria calvinista sostituire quella cattolica. E così fu lo spirito di Erasmo, e non già lo spirito di Calvino, quello che finì per dare il tono alla vita economica e culturale della società olandese,[128] che divenne il Paese capitalisticamente più avanzato dell'Europa. E vi riuscì proprio in quanto istituzionalizzò la separazione, tipicamente borghese, fra il dominio degli affari e il dominio della religione:[129] una separazione che ai custodi dell'ortodossia calvinista appariva blasfema, ma contro la quale nulla poterono.

Di fronte a tutto ciò, si può dare torto a chi ritiene che la tesi weberiana costituisce una vera e propria distorsione della realtà storica?[130] In effetti, il calvinismo, non solo non ha avuto alcuna funzione positiva nello sviluppo dello spirito imprenditoriale, ma ha rappresentato — assieme al suo «nemico gemello», il cattolicesimo controriformistico — il più energico tentativo di arrestare la marcia dell'Europa verso la moderna civiltà capitalistico-borghese.[131] Se non riuscì nel suo intento, è perché non ebbe mai, con la sola eccezione di Ginevra e della Scozia, un adeguato apparato coercitivo.

Una puntuale conferma di ciò si ha quando si esamina il caso delle colonie nord-americane. Tutta una serie di fatti storici, di cui Weber non ha tenuto conto, militano contro il mito dell'Ame-

128. Cfr. J. Huizinga, *Erasmo*, Einaudi, Torino 1975, pp. 276-279.

129. Ciò non sfuggì allo sguardo di un attento osservatore della società olandese come William Temple, che nel 1673 scrisse: «Può darsi che in altri Paesi la religione faccia un bene più grande, ma certo è che qui essa fa il minor male». (cit. da P. Jeannin, *L'Europe du Nord-Ouest et du Nord*, PUF, Parigi 1987, p. 111).

130. Si vedano in particolare le devastanti critiche di H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, cit. e di K. Samuelsson, *Economia e religione*, Armando, Roma 1974.

131. Nel Seicento sia l'Inghilterra che la Scozia guardarono all'Olanda come a un modello da imitare. Nella prima metà del secolo i puritani, inglesi e scozzesi, non ebbero che parole di ammirazione per «il venerabile sinodo di Dordrecht». La stessa Confessione di Westminster non fece altro che accogliere i dogmi della chiesa gomoriana, primo fra tutti quello della predestinazione. Ma dopo l'allontanamento del partito puritano dal potere, un'altra Olanda diventò il modello degli inglesi: quella erasmiana, tollerante e borghese. Essi, infatti, «furono i primi a seguire gli olandesi nel processo di razionalizzazione e di riforme dell'agricoltura. E lo fecero ricorrendo ai metodi in uso in Olanda, a ingegneri olandesi, a capitali olandesi» (C. Wilson, *La Repubblica olandese*, cit., p. 89). Adottarono anche il sistema bancario olandese e, dopo la Gloriosa Rivoluzione, il principio della rigo-

rica capitalistica perché puritana.[132] La prima ondata migratoria (1606-1637) era composta da individui che avevano deciso di andare nel Nuovo Mondo «per istituire la libertà religiosa per loro stessi, ma non per impiantare l'ideale della tolleranza per tutti i culti».[133] Teologia ebraica e disciplina ginevrina cospiravano per ispirare loro il desiderio di impiantare uno Stato teocratico nel quale non avrebbe dovuto esserci alcuno spazio e per la libertà religiosa e per la libertà economica: due cose che il calvinismo aveva sempre condannato con la massima energia. John Winthrop, fondatore e primo governatore di Boston, non esitò a dichiarare: «Se noi cambiamo la comunità in democrazia, in primo luogo non avremo più per noi l'autorità delle Scritture. Non c'era un tal governo in Israele. In secondo luogo, noi ci abbasseremo e ci priveremo di quella dignità che ha messo in noi la Provvidenza, poiché la democrazia è fra le nazioni civili considerata la più bassa e la peggiore di tutte le forme di governo».[134] E John Cotton, ministro della Chiesa puritana di Boston, in risposta ad un *pamphlet* che difendeva la libertà di coscienza, ricordò che colui che persiste nell'errore, pur essendo stato ammonito più volte, «non è fuori della Coscienza, ma contro la Coscienza. Egli è un sovversivo e un peccatore ed è condannato da se stesso, vale a dire dalla propria Coscienza... Egli perciò non è perseguitato per una Causa di Coscienza, ma per il suo peccato contro la Propria Coscienza».[135]

Conseguentemente, là dove i puritani ortodossi si impossessarono del potere, lo Stato fu trasformato in «un ministero di polizia della Chiesa»,[136] con il compito istituzionale di vigilare costante-

---

rosa separazione fra affari e religione. Alla rovescia, gli scozzesi continuarono ad imitare l'Olanda calvinista, bigotta e anticapitalistica. Con il risultato che, mentre l'Inghilterra imboccò la via che l'avrebbe portata a diventare la prima potenza capitalistica del mondo, la Scozia rimase immersa nelle acque stagnanti dell'ortodossia calvinista e del sottosviluppo economico.

132. «Poiché i puritani sono stati troppo spesso considerati i pionieri non solo del New England ma anche dell'*american way of life*, il loro progetto è stato persistentemente rappresentato in maniera distorta. Esso non era, per esempio, un disegno per la democrazia, la libertà o il capitalismo» (W. Speck e L. Billington, *Calvinism in Colonial North America*, in M. Prestwich, a cura di, *International Calvinism*, cit., p. 267).

133. C. M. e W. Beard, *Storia degli Stati Uniti*, Cappelli, Bologna 1963, p. 35.

134. Cit. da A. Maurois, *Histoire des Etats-Unis*, Albin Michel, Parigi 1943, p. 42.

135. Cit. da D. J. B. Boorstin, *The Colonial Experience*, Vintage Books, New York 1958, p. 9.

136. R. Luraghi, *Gli Stati Uniti*, UTET, Torino 1974, p. 90.

mente su tutte le pratiche sociali, ivi comprese le pratiche economiche, che dovevano uniformarsi all'ideale biblico dell'austerità. In particolare, nel New England, «con la proclamazione della Dichiarazione di Cambridge da parte del sinodo del 1646-47 e con l'accettazione della professione di fede di Westminster, fu completata la creazione dell'organismo e del credo di uno Stato-Chiesa autoritario»[137] con lo scopo di «conseguire il rafforzamento dell'ortodossia e la preservazione dell'uniformità religiosa».[138]

In materia economica la principale guida degli «adamantini puritani» del New England era il *De Coscientia* di William Ames, nel quale si ricordava, fra l'altro, che «desiderare di comprare a buon mercato, e di vendere a caro prezzo, era cosa comune (come aveva detto sant'Agostino), ma era anche un comune vizio»;[139] un vizio che i custodi dell'ortodossia ritenevano quanto di più pericoloso si potesse immaginare, perché esso indeboliva la solidarietà tra i fedeli e apriva le porte alle perverse tentazioni di Mammona. E, in realtà, essi non si stancarono mai di «esaltare le virtù della vita rurale e di criticare lo sviluppo del commercio».[140] Condannavano, naturalmente, anche l'usura. Negli anni Quaranta un sacerdote del Massachusetts richiamò l'attenzione dei fedeli sulla recrudescenza del Vecchio Adamo — «essendo scopo principale il profitto, e non la propagazione della religione» —, mentre il governa-

137. V. L. Parrington, *Storia della cultura americana*, cit., vol. I, p. 32. La Dichiarazione di Cambridge così recitava: «Idolatria, bestemmia, eresia, divulgazione di credenze corrotte e perniciose... devono essere represse e punite dall'autorità civile» (cit. da J. G. Palfrey, *History of New England*, Little, Brown and Company, Boston 1860, vol. II, p. 185).

138. E. S. Gaustad, *A Religious History of America*, Harper and Row, New York 1966, p. 55.

139. Cit. da J. Tawney, *Introduction* a R. Baxter, *A Christian Directory*, Bell, London 1925, p. XI.

140. W. A. Speck e L. Billington, *Calvinism in Colonial North America*, cit., p. 268. In realtà i «padri pellegrini» fecero qualcosa di più: instaurarono, in conformità con quanto i teologi calvinisti avevano insegnato, un regime comunista di tipo spartano, basato sulla divisione della terra in lotti inalienabili e sulla distribuzione ugualitaria dei beni prodotti. Ben presto, però, il «sacro esperimento» fu abbandonato per le ragioni che il puritano William Bradford confessò con amarezza: «Quando i campi erano tenuti in comune e il prodotto diviso in parti eguali, il raccolto era misero; il giovane rifiutava di lavorare per il vecchio, qualche donna si lamentava che suo marito stava, di fatto, lavorando per altre donne» (S. Diamond, *Values as Obstacle to Economic Growth: The American Colonies*, in «The Journal of Economic History», dicembre 1967, p. 568).

tore Bradford, dopo aver osservato con amarezza che molti avevano accresciuto smodatamente «i loro beni esteriori», previde che l'aumento della prosperità materiale avrebbe significato «la rovina del New England, o almeno la rovina della Chiesa di Dio ivi presente». Per bloccare la corsa al profitto, «le autorità regolarono i prezzi, limitarono il tasso di interesse, fissarono i massimi salariali e fecero frustare i fannulloni incorreggibili: queste erano cose che si facevano persino in quella terra di schiavitù da cui erano fuggiti. Ciò che distinse maggiormente i figli della luce fu il tentativo di applicare la stessa disciplina integrale nel fuggevole settore dei profitti commerciali e industriali. Le autorità del Massachusetts fissarono il prezzo del bestiame, invece che a partire dal bisogno dell'acquirente, dal calcolo di quello che sarebbe stato un ricavo ragionevole, e non più che ragionevole, per il venditore. L'ira verso chi chiedeva un prezzo maggiore era la stessa ira di Mosè, quando, sceso dal monte, trovò il popolo eletto che adorava il vitello d'oro».[141]

Stando così le cose, quando Perry Miller scrive che nel puritanesimo americano «vi erano alcuni dogmi che si rivelarono di ostacolo anziché di aiuto all'economia borghese», dice una mezza verità, la quale evapora quando egli aggiunge, senza per altro fornire la benché minima prova, che l'interpretazione weberiana della pietà puritana come «un tentativo di dare una base razionale allo sviluppo economico... non è priva di fondamento».[142] È sufficiente ricordare l'«*affaire* Keayne», per rendersi conto di quanto sia contrario all'evidenza dei fatti scorgere un qualche legame positivo fra l'etica puritana e il prodigioso sviluppo del capitalismo americano.

---

141. R. H. Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, cit., p. 373.

142. P. Miller, *Lo spirito della Nuova Inghilterra*, Il Mulino, Bologna 1962, p. 60. Lo stesso Perry Miller, però, in una antologia da lui curata in collaborazione con Thomas Johnson ha non poco modificato il suo giudizio sul puritanesimo, scrivendo: «Alcune decadi or sono era diventato di moda elogiare i puritani per delle virtù che essi non possedettero e che non avrebbero considerato affatto virtù. Nelle pagine degli storici liberali... i puritani sono stati esaltati quali pionieri della libertà religiosa, sebbene nulla fu mai più lontano dai loro disegni di tale libertà; sono stati salutati come i precursori della democrazia, sebbene, se mai lo furono, ciò accadde contro le loro intenzioni; sono stati invocati per giustificare la filosofia economica della libera competizione e del *laissez faire*, sebbene essi credessero nella regolamentazione governativa degli affari, nella necessità di fissare i giusti prezzi e nella decurtazione dei profitti nell'interesse del bene della comunità» (*The Puritans*, Harper and Row, New York 1963, pp. 4-5).

Robert Keayne, un commerciante di Boston, aveva commesso, per comune consenso, una gravissima trasgressione: aveva venduto le sue merci non rispettando la legge del giusto prezzo; e tuttavia pretendeva di essere un buon puritano, venuto nel Nuovo Mondo per diffondere il Vangelo. Ciò non di meno, i ministri del culto trattarono Keayne con una certa mitezza: si limitarono a multarlo e a intimargli di non ricadere più nell'inammissibile peccato di vendere secondo le leggi del mercato. Ma Keayne, anziché riconoscere che il suo cuore era «avido e corrotto», difese le ragioni della professione che esercitava e arrivò a sostenere che solo comportandosi come egli aveva fatto un mercante avrebbe potuto evitare il fallimento. Allora fu chiesta a gran voce la sua scomunica e John Cotton annunciò che avrebbe denunciato i «falsi princìpi di Keayne» in una pubblica cerimonia. Tali falsi princìpi risultarono essere i seguenti:

«1) Che si possa vendere più caro possibile, e comprare a più buon mercato possibile.

«2) Che, se uno subisce perdite per un naufragio ecc. in qualcuna delle sue merci, possa aumentare il prezzo in altre.

«3) Che possa vendere come comprò, sebbene abbia pagato un prezzo troppo alto, e sebbene la merce sia caduta in valore.

«4) Che, come si trae vantaggio dalla propria capacità e abilità, così lo si possa trarre dall'ignoranza o dal bisogno altrui.

«5) Che quando si concede tempo per il pagamento, anche di questo si possa esigere compensazione».[143]

Simili princìpi, con il sostegno delle autorità civili e religiose, che non mancò mai nei primi decenni, avrebbero potuto tenere lontano le colonie anglo-americane dal capitalismo e dal suo spirito. Ma le condizioni politiche e ambientali impedirono che ciò avvenisse. Il governo di Londra si disinteressava delle colonie dei coloni e questi, non appena si sentivano oppressi dalla bigotteria e dall'antimammonismo dei ministri puritani, avevano la possibilità di spostare la «frontiera» della civiltà.[144] Questo spiega per-

143. Cit. da R. H. Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, cit. p. 375. Alla luce di questi princìpi, vecchi quanto lo stesso cristianesimo, non si capisce in base a quali privilegiate informazioni S. E. Morison e H. S. Commager abbiano potuto affermare che i teologi protestanti del New England «insegnavano che un buon commerciante, purché fosse onesto, servisse Dio altrettanto bene quanto un sacerdote» (*Storia degli Stati Uniti d'America*, La Nuova Italia, Firenze 1961, vol. I, p. 74).

144. Cfr. F. S. Turner, *La frontiera nella storia americana*, Il Mulino, Bologna 1959, p. 13.

ché, a dispetto dei mille freni creati dai custodi dell'ortodossia, le attività mercantili ebbero un rapido sviluppo parallelamente alla proliferazione delle colonie. Lord Baltimore, allontanato dalla Virginia perché si era convertito al cattolicesimo, fondò la colonia del Maryland e suo figlio, Cecilius Calvert, nel 1649 riuscì a far approvare un atto di tolleranza. Thomas Hooker, che rifiutava le idee teocratiche di Winthrop e Cotton, nel 1639 fondò la colonia del Connecticut, «le cui leggi fondamentali costituirono la prima Costituzione scritta della democrazia moderna».[145] Roger Williams, un puritano imbevuto di idee luterane e quindi propenso a riconoscere la libertà di coscienza,[146] fu costretto ad abbandonare il New England e nel 1644 fondò la colonia di Rhode Island. Infine William Penn, ammiratore di Locke, fece della Pennsylvania la colonia che prosperò più di ogni altra proprio grazie alla sua legislazione liberale.[147]

Il risultato fu che l'ortodossia puritana non poté controllare la vita economica degli emigrati e, grazie a quello che Edmund Burke avrebbe definito il «salutare abbandono»[148] da parte del governo londinese, alla fine del Seicento le colonie nord-americane raggiunsero una virtuale indipendenza. Così esse, sfruttando al meglio «una libertà che ricordava le tipiche città dell'Europa medievale»,[149] riuscirono a compiere il «profano esperimento» di creare un ordine spontaneo, schiettamente capitalistico-borghese, basato sul mercato autoregolato.

Come se ciò non bastasse, la teoria weberiana è confutata anche dal caso del metodismo inglese, «l'ultimo grande risveglio delle idee puritane nel XVIII secolo».[150] «Già il suo nome — scrive Weber — indica ciò che colpì i suoi contemporanei come caratte-

145. A. Maurois, *Histoire des Etats-Unis*, cit., p. 44.

146. A differenza di Calvino, il cui spirito di intolleranza era pari solo a quello della Chiesa controriformistica, Lutero riteneva che «l'eresia era cosa spirituale, né si poteva troncarla con il ferro, né abbruciarla con il fuoco, né annegarla con l'acqua» (*Sull'autorità secolare*, in *Scritti politici*, cit., p. 427).

147. «Intolleranza e commercio non vanno d'accordo», solevano dire gli olandesi. Una dimostrazione pratica della validità di questo teorema essi la diedero con le colonie di New York e di New Jersey, ove «il capitalismo avrebbe prosperato in maniera straordinaria, senza troppe preoccupazioni ideologiche, ma ispirandosi a una più grigia e positiva praticità» (R. Luraghi, *Gli Stati Uniti*, cit., p. 93).

148. Cit. da S. E. Morison e H. S. Commager, *Storia degli Stati Uniti d'America*, cit., vol. I, p. 92.

149. F. Braudel, *Il mondo attuale*, Einaudi, Torino 1966, vol. II, p. 522.

150. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 220.

re peculiare dei suoi seguaci: il metodo della condotta della vita al fine di raggiungere la *certitudo salutis*».[151] Se queste parole hanno un senso, esse suggeriscono due cose: a) che il metodismo ha rappresentato un passo avanti nel processo di razionalizzazione dell'agire sociale e b) che i suoi seguaci erano dei borghesi che cercavano nel successo economico-professionale un segno della benevolenza di Dio. Nella realtà, però, sia la prima che la seconda cosa sono completamente assenti. Va subito ricordato che il fondatore del metodismo, profondamente influenzato dalle idee arminiane di sua madre, trovò sempre *«very shocking* la tesi della predestinazione... che attaccò pubblicamente come un insulto a Dio».[152] Quanto ai segni di riconoscimento della condotta, «indispensabili come controllo della vera conversione», essi erano certamente «gli stessi del calvinismo»,[153] ma non avevano nulla a che vedere con quelli che immagina Weber. Infatti, per «mezzi di grazia» John Wesley intendeva «segni esteriori, parole ed azioni ordinate da Dio e stabilite affinché fossero i normali canali per cui si comunicava agli uomini la grazia preveniente, giustificatrice e santificatrice».[154] E precisava che tali segni esteriori erano la preghiera, l'investigazione delle Scritture e il ricevere la Santa Cena. Questi, e non altri, erano i segni esteriori della rinascita dell'uomo, i quali dovevano basarsi su due pilastri: la fede, «base di tutto»,[155] e l'amore del prossimo. «Ama il prossimo tuo — predicava indefessamente Wesley —, abbraccialo con la massima buona volontà, con il più cordiale e tenero affetto, con il più ardente desiderio di prevenire e allontanare da lui ogni male e di procurargli ogni possibile bene... L'amore di Dio e dell'uomo, che scaturisce dalla fede sincera, è tutto in tutto, la realizzazione della legge, il fine di ogni comandamento di Dio».[156]

È vero che Wesley con riferimento all'uso cristiano del denaro negli ultimi anni della sua attività soleva dire: «Guadagna tutto quello che puoi... Risparmia tutto quello che puoi... Dà tutto quello che puoi».[157] Ma è altresì vero che sempre ricordò ai suoi fedeli

151. *Ibidem*, p. 256.
152. E. Léonard, *Storia del protestantesimo*, cit., vol. III, p. 169 e p. 179.
153. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 260.
154. J. Wesley, *The Marks of the New Birth*, in *The Works*, Wesleyan Methodist Book-Room, Londra 1878, vol. V, p. 212.
155. *Ibidem*, p. 213.
156. J. Wesley, *Sermon on the Mount*, in *The Works*, cit., vol. V, p. 304.
157. J. Wesley, *The Use of Money*, in *The Works*, cit., vol. VI, p. 126, p. 229 e p. 133.

che la ricchezza era in sé un insidioso pericolo. «San Paolo — così recita uno dei suoi più tipici sermoni — non dice: "Quelli che diventano ricchi con mezzi cattivi, come il furto, la rapina, l'oppressione o l'estorsione"; ma semplicemente: "Coloro che diventano ricchi", supponendo che i mezzi che essi adoperano non sono mai così innocenti, cadono nella tentazione e nell'insidia, in molti folli e nocivi desideri, che portano alla distruzione e alla perdizione».[158] «Se ci sono dei vizi che non sono naturali per l'uomo — ammoniva ossessivamente Wesley —, la brama di denaro» è fra questi, «in quanto il denaro in se stesso non sembra soddisfare i naturali desideri e appetiti dello spirito umano».[159] E continuava: «È vero che il desiderio [di beni], purché sottoposto ad una appropriata restrizione, è innocente; anzi, lodevole. Ma quando supera i limiti (e come è difficile non superarli), allora esso è da censurare»,[160] poiché porta naturalmente «a uno o all'altro di quei folli e nocivi desideri»[161] nei confronti dei quali l'Apostolo ha messo in guardia i fedeli. «Sono forse i ricchi più felici? — così incalzava Wesley —. «O non è vero il contrario? Non è una comune osservazione che i più ricchi fra gli uomini sono, in generale, i più scontenti e i più miserabili? E non sono la più gran parte degli uomini più contenti quando hanno meno denaro?».[162] E concludeva: «O voi che desiderate e vi sforzate di essere ricchi, ascoltate la parola del Signore!... Volete voi cadere in una voragine con gli occhi aperti? Perché volete cadere in tentazione?... Perché volete gettarvi nella insidia, nella trappola che Satana ha preparato per voi? Perché volete immergervi nei "folli e nocivi desideri"?; desideri che sono in conflitto con la ragione come con la religione stessa?».[163]

Difficile immaginare come, sulla base di questi insegnamenti, l'accumulazione del capitale avrebbe potuto essere compiuta.[164] Ma ancora più difficile è immaginare come il metodo di Wesley abbia potuto in qualche modo contribuire ad elevare il tasso di razionalità dell'agire sociale. Wesley, infatti, aveva sviluppato il

158. J. Wesley, *The Danger of Riches*, in *The Works*, cit., vol. VII, pp. 1-2.
159. *Ibidem*, p. 4.
160. *Ibidem*, p. 5.
161. *Ibidem*, p. 7.
162. *Ibidem*, p. 11.
163. *Ibidem*, p. 11.
164. Eppure Weber ci assicura che il divieto metodista di «accumulare tesori in terra» era «tipicamente borghese» e fu un aiuto a sviluppare «un'etica professionale ascetica adeguata al capitalismo moderno, nel periodo della sua nascita» (*Le sette e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 75 e p. 73).

suo metodo sotto l'influenza dei fratelli moravi, i quali, come tutti gli entusiasti, pensavano che «in questioni di astratta teologia, la disciplina dell'intelletto [doveva essere] rimpiazzata da un cieco atto di fede».[165] «Non si deve pensare»: questo era il comandamento di base degli entusiasti, alla cui famiglia Wesley apparteneva a pieno titolo. «Un metodista — così si esprimeva in *A Plain Account of Christian Perfection* — è colui che ama il Signore Dio suo con tutto il cuore, con tutta la sua anima, con tutta la sua mente, con tutte le sue forze. Dio è la gioia del suo cuore e il desiderio della sua anima... Il suo cuore è innalzato a Dio in ogni momento, in ogni luogo... Dio è in tutti i suoi pensieri. Egli comunica con Dio continuamente».[166]

Wesley era profondamente turbato dal fatto che il pensiero razionale e i suoi prodotti tipici, «il deismo e lo scetticismo, avevano metodicamente sgretolato le basi della religione cristiana».[167] Occorreva rialimentare le fonti della fede attraverso un tipo di predicazione basata sulla suggestione e sull'attivazione dell'elemento irrazionale: questo fu il programma di Wesley. E il metodo che egli adottò fu quello di produrre nelle anime dei fedeli veri e propri parossismi, che Ronald Kox ha così documentato:[168] in Cornovaglia (nel 1755) «alcuni provarono la spada di Dio e caddero al suolo»; a Newcastle (nel 1757) una ospite di Wesley «fu molto scandalizzata perché un tale cadde a terra e si mise a implorare pietà. Essa stessa cadde subito dopo e molti la imitarono»; a Cardiff (nel 1758) «due o tre furono colpiti al cuore ed elevarono a Dio alti lamenti e pianti»; a Limerick (nel 1762) «molti furono condotti alla "nuova nascita" e tutti versarono fiumi di lacrime, gridarono, pregarono insieme a squarciagola, tutti sdraiati al suolo». Le citazioni di episodi di tale natura potrebbero continuare all'infinito, ché Wesley fu davvero un maestro nell'attivare il fondo irrazionale dei suoi ascoltatori e nel produrre crisi isteriche collettive. Naturalmente un siffatto metodo non poteva non risultare ripugnante alle classi colte in generale e ai borghesi in particolare, che, immersi nel loro lavoro professionale, avevano appreso a sot-

165. R. N. Kox, *Illuminati e carismatici*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 796.
166. J. Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection*, in *The Works*, cit., vol. XI, p. 371.
167. M. Piette, *La réaction de John Wesley dans l'évolution du protestantisme*, Universitas Catholica Lovaniensis, Bruxelles 1927, p. 571.
168. R. N. Kox, *Illuminati e carismatici*, cit., pp. 724-726.

toporre la loro condotta agli imperativi della *ratio* del mercato e delle sue impersonali leggi. Questo, del resto, Wesley lo sapeva assai bene, e perciò si rivolse «al popolo ignorante, a quell'immensa moltitudine che viveva senza alcun insegnamento, abbandonata dalla Chiesa anglicana e dal governo».[169] E, in effetti, egli celebrò i suoi trionfi e i suoi riti parossistici «presso gli operai delle zone carbonifere e delle città industriali»,[170] nei quali iniettò «un orgoglioso senso di elezione che li sorresse nella povertà e li rese ostili a qualsiasi rivoluzione che contestasse il cristianesimo».[171] Donde la gratitudine manifestata da Toynbee nei confronti del metodismo, in quanto, grazie alla sua predicazione, «il movimento operaio inglese non assunse né un carattere anticlericale né un carattere anti-costituzionale».[172]

A questo punto, per completare l'analisi critica dell'*Etica protestante*, non resta che prendere in considerazione la predicazione di Richard Baxter,[173] nella quale Weber vide l'espressione più tipica dell'etica puritana e la prova più importante a sostegno della sua tesi. Ma anche in Baxter, come era logico attendersi,[174] non c'è traccia alcuna della «affinità elettiva» fra l'etica protestante e lo spirito capitalistico.

«Bisogna porre il bene generale — così suona uno dei tipici insegnamenti baxteriani — davanti al proprio benessere. Ogni uomo è tenuto a fare tutto il bene che può, specialmente quando si tratta della Chiesa e dello Stato. E non può farlo abbandonandosi alla pigrizia, bensì lavorando. Così come le api lavorano per riempire l'arnia, l'uomo che è un essere sociale deve lavorare per il bene della società alla quale appartiene e considerare il proprio de-

169. M. Piette, *La réaction de John Wesley*, cit., p. 572.

170. E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, cit., vol. II, p. 569.

171. W. Durant, *Storia della civiltà*, Mondadori, Milano 1970, vol. X, p. 180.

172. A. J. Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, Londra 1963, vol. IX, p. 460.

173. Non credo sia il caso di esaminare le idee di Benjamin Franklin, in quanto questi era un tipico borghese del «secolo dei lumi», pienamente secolarizzato — si definiva un deista, non già un puritano. Del resto, nell'*Etica protestante* egli appare «esclusivamente come testimonianza» (G. Poggi, *Che ha veramente detto Weber*, in «Biblioteca della Libertà», n. 92, 1987, p. 50).

174. Le idee di Wesley, infatti, non sono che un ricalco di quelle di Baxter, come lo stesso fondatore del metodismo riconobbe (cfr. J. T. Wilckinson, *Introductory Essay* a R. Baxter, *The Reformed Pastor*, The Epworth Press, Londra 1939, pp. 40-41).

stino una parte del bene generale».[175] Che una simile concezione dei rapporti fra l'interesse della collettività e gli interessi dei singoli sia considerata da Ralph Barton Perry una conferma del carattere individualistico e capitalistico del puritanesimo è già grossa; ma che uno scienziato sociale della statura di Weber ritenga — senza per altro sentire l'esigenza di fornire prove a sostegno della sua affermazione — che «Baxter si lascia andare a spiegazioni che in più di un punto ricordano la nota apoteosi della divisione del lavoro di Adam Smith»[176] è davvero enorme. La metafora dell'alveare,[177] la teorizzazione del primato del bene comune e del dovere dei singoli di lavorare per esso sono cose che si trovano nell'etica cristiana medievale: quell'etica che era stata progressivamente sgretolata dalla pratica dei *mercatores*, che «altro limite di condotta all'infuori dell'utilità non conobbero... e che non ebbero una concezione sociale ma individualistica della ricchezza».[178] Baxter, come del resto tutti i predicatori puritani, cercò disperatamente di riaffermare il valore di tale etica contro il dilagante spirito acquisitivo e individualistico, reiterando quasi ossessivamente ammonimenti del seguente tenore: «Convincetevi che

175. Cit. da R. B. Perry, *Puritanisme et démocratie*, Laffont, Parigi 1952, p. 356.

176. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 287. Se proprio si vuole trovare una anticipazione della teoria smithiana della divisione del lavoro, la si deve cercare nel *Parfait négociant*, pubblicato da Jacques Savary nel 1675. Qui Savary, dopo aver definito il commercio «una professione nobile ed utile», così lo giustifica: «Dal modo con cui Dio ha disposto le cose sulla terra, si vede che egli ha voluto stabilire l'unione e la carità fra tutti gli uomini, poiché egli ha imposto una specie di necessità che essi abbiano sempre bisogno gli uni degli altri. Egli non ha voluto che tutto ciò che è necessario alla vita si trovi in un medesimo luogo. Egli ha disperso i suoi doni affinché gli uomini possano comunicare fra di loro» (cit. P. Léon, *Economies et sociétés pre-industrielles*, Colin, Parigi 1970, vol. II, p. 369). Sfortunatamente per la tesi weberiana, Savary era un cattolico. A rendere la posizione weberiana più insostenibile c'è il fatto che, sempre nella seconda metà del Seicento, nella *Discipline des Eglises réformées de France* si legge: «Tutte le usure saranno rigorosamente proibite e represse, e ci si regolerà, in materia di prestito, secondo le ordinanze del re e secondo le regole della carità» (cit. da H. Hauser, *Les débuts du capitalisme*, Alcan, Parigi 1931, p. 75).

177. L'alveare di Baxter non è una anticipazione di quello di Mandeville — che «viveva nel lusso e nell'agio... pieno di vizio... di vanità e di invidia» (*La favola delle api*, Laterza, Bari 1987, p. 9 e pp. 13-14) —, bensì quello di cui parla San Tommaso nella *Somma contro i gentili* (UTET, Torino 1975, p. 890). Lo riconosce esplicitamente Jeannette Tawney, malgrado le sue simpatie per la tesi weberiana: «Ames e Baxter, eccetto che per l'interpretazione dell'usura che essi mutuarono da Calvino, riprodussero nei punti essenziali le dottrine dell'Aquinate» (*Introduction* a R. Baxter, *A Christian Directory*, cit., p. XVI).

178. A. Fanfani, *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, Vita e Pensiero, Milano 1933, p. 155.

il Paradiso è l'unico tesoro e l'unica felicità»; «Parla frequentemente del Paradiso»; «Opera per conservare, conoscere il tuo bene supremo, che è il Paradiso»; «Abbi presente l'infinita bontà di Dio»; «Medita sulla morte»; «Investiga le Sacre Scritture».[179]

Insomma: non farti catturare dal mondo e dai suoi beni effimeri, che ti allontanano dalla salvezza eterna. Ricordati che «un ladro che fa mal usare il tempo è l'interesse esagerato per gli affari del mondo e per il lavoro. Essi non solo, come tremendi peccati, macchiano indelebilmente l'animo in breve tempo, ma addirittura pongono la loro dimora nella mente dell'uomo, se ne impadroniscono e ne tengono lontano quanto n'è di buono: in realtà occupano la maggior parte della vita di coloro che ne diventano preda. Il mondo è la prima cosa alla quale ogni mattina pensano, l'ultima ogni sera, e quasi continuamente per tutto il giorno. Il mondo non dà loro alcuna tregua, non concede il tempo per sobrie meditazioni sulla vita futura, e tanto meno di occuparsi di quelle attività alle quali tutte le altre devono cedere il passo. Il mondo divora quasi tutto il tempo che spetterebbe a Dio e all'anima: non permette che si preghi, si legga, si mediti, si pensi alle cose dello spirito. Anche quando sembra pregare e ascoltare la voce di Dio, in realtà il mondo è nei suoi pensieri. Nella maggior parte delle famiglie non si parla e non si fa nulla che non sia ispirato al mondo: anche costoro un giorno sapranno che cose più importanti avrebbero dovuto occupare il loro tempo, e che queste avrebbero dovuto sempre avere la precedenza sul mondo».[180]

La *certitudo salutis* — questo è quanto Baxter non si stanca mai di ripetere — la si può ottenere solo allontanandosi dal mondo, non facendosi catturare dalle sue esigenze. «Le Scritture — egli scrive — mostrano che la certezza della salvezza può essere ottenuta... Lasciatemi indicare alcuni segni attraverso i quali potete sperimentare il vostro diritto alla pace eterna. Menzionerò solo questi due: accogliete Dio quale vostro bene e accogliete con tutto il cuore Cristo quale unico vostro Salvatore e Signore».[181]

Coerenti le massime alle quali chi aspira alla salvezza eterna deve attenersi nel trattare con il mondo dell'economia. «Ricordati — ammonisce il pio predicatore — che, invece di alleviarla, il de-

179. R. Baxter, *A Treatise on the Blessed State of the Saints*, Johnston and Hunter, Edinburgh 1880, p. 267 e p. 275.

180. R. Baxter, *Manuale del cristiano*, in U. Bonanate (a cura di), *I puritani*, Einaudi, Torino 1975, pp. 262-263.

181. R. Baxter, *A Treatise on the Blessed State of the Saints*, cit., p. 149 e p. 167.

naro aumenterà la tua schiavitù in cui ti tiene il peccato. Non è l'onesta miseria più dolce di una ricchezza troppo amata? Rifletti che la ricchezza rende molto più difficile la tua salvezza... Se voi credete che in essa vi sia pericolo per la vostra anima, non potete amare tanto il denaro, affaticarvi tanto per guadagnarlo? Se tu hai ereditato il denaro o se ti capita di guadagnarlo nei tuoi affari, bene, non gettarlo via, ma fanne buon uso. Non vi è però nessuna ragione perché voi dobbiate chiedere e cercare un pericolo così grande. Che cosa impedisce di più la conversione dei peccati se non l'amore e la preoccupazione per le cose mondane? Non potere servire Dio e Mammona. A dirla in breve, adesso lo sapete: *l'amore del denaro è la radice di ogni male, e l'amore del Padre non è con coloro che amano il mondo*. Non invano Cristo ammonisce così sovente e con tanta insistenza contro la ricchezza, descrivendo il pericolo, la miseria, la stoltezza dei ricchi mondani e dicendovi quanto sia difficile salvarsi per il ricco».[182]

Puntuale, e tale da far apparire grottesca la tesi weberiana, il rifiuto dell'economia di mercato che Baxter trae dalla sua visione della salvezza: «Chi afferma che la merce vale quanto chiunque altro vuole dargli in cambio, colui erige un falso principio. Sul mercato si accetta come fatto da non porre in discussione che ciascuno cerchi di farsi dare tutto quello che può e che il *caveat emptor* sia l'unica garanzia. Ma non è così fra i cristiani, anzi, nemmeno tra infedeli che abbiano fede e sincerità o semplice decoro».[183] «Evita il peccato, piuttosto che il fallimento»:[184] questo è quanto Baxter non si stanca di ripetere ai suoi fedeli.

Francamente non si vede come una simile precettistica, in tutto e per tutto identica a quella del cristianesimo medievale, abbia potuto stimolare, o addirittura generare, lo spirito del capitalismo. Semmai essa dimostra che anche nella seconda metà del Seicento il calvinismo continuò la sua accanita battaglia contro Mammona

182. R. Baxter, *Massime*, in A. Negri (a cura di), *Filosofia del lavoro*, cit., vol. II, p. 438 (corsivo aggiunto).

183. Cit. da W. Sombart, *Il borghese*, Longanesi, Milano 1978, p. 208.

184. Cit. da G. F. Nuttal, *Richard Baxter*, Nelson, Londra 1965, p. 124. È vero che in Baxter si può trovare una legittimazione dell'usura, ma essa non supera i limiti fissati da Calvino, come risulta dalle seguenti parole: «If *Usury* be forbidden it is either by the Law of Nature, or by some positive law of supernatural revelation. If the latter, it is either by some Law of Moses, or by some Law of Christ. If the former, it is either as against the Rule of Pity to God, or against the supernaturally revealed Laws of Moses or of Christ, is not unlawful. But there is some Usury which is against none of all these. *Ergo* there is some Usury which is not unlawful» (*A Christian Directory*, cit., p. 120).

e le sataniche tentazioni del mondo, quando persino il cattolicesimo già da tempo aveva stipulato un compromesso con il capitalismo.[185] Mai, in realtà, «il degno e pio Baxter, di cui Weber cita massime troppe volte mutilate o mal interpretate, ha lasciato intendere che la prosperità di un uomo potesse essere il segno della sua elezione. Né lui né tanto meno gli altri puritani dell'epoca hanno fatto del lavoro un fine in sé, per la vita».[186]

La conclusione si impone da sé. L'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* non ci aiuta minimamente a risolvere l'enigma della genesi del capitalismo e neanche contribuisce a individuare i fattori che hanno stimolato lo sviluppo dello spirito imprenditoriale: «uno spirito che non fu un creatore, bensì una creazione degli uomini di affari»,[187] che per imporsi dovette lottare quotidianamente contro i predicatori puritani, i quali intendevano sottoporre la vita economica agli imperativi dell'etica cristiana, onde evitare lo scatenamento dell'amore del mondo e del denaro, fonte di tutti i mali.

Certo, non tutti gli scrittori puritani lanciarono anatemi contro quello che dopo la Restaurazione era diventato il nuovo *Zeitgeist*.[188] Richard Steele, per esempio, nel 1684 pubblicò *The Trademan's Calling*, in cui teorizzò — esattamente come già aveva fatto il cattolico Jacques Savary — un accordo perfetto fra gli imperativi religiosi e le esigenze dell'economia di mercato, per concludere che «Dio aveva benedetto il mestiere del mercante».[189] Ma ciò

185. Si legga l'VIII lettera delle *Provinciali*, dove Pascal polemizza con l'accomodante etica sociale che i gesuiti avevano elaborato per legittimare in qualche modo l'usura.

186. P. Jaccard, *Storia del lavoro*, Armando, Roma 1963, p. 166.

187. H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, cit., p. 122.

188. «Dopo il 1660, lo spirito dell'epoca divenne radicalmente diverso. Una visione intensamente pragmatica e utilitaristica finì per prevalere, e con essa l'esplicito totale perseguimento dei fini economici» (P. Zagorin, *L'interpretazione sociale della Rivoluzione inglese*, in E. Rotelli e P. Schiera, a cura di, *Lo Stato moderno*, Il Mulino, Bologna 1974, vol. III, p. 261). Analogamente, Henry Kamen ha scritto che «si può dimostrare che i puritani, gruppo sempre minoritario, ebbero un vero e proprio predominio in Inghilterra solo alla metà del XVII secolo. Dopo di allora si può dire che gli Inglesi tornarono alle vecchie abitudini» (*Il secolo di ferro*, cit., p. 111). L'Inghilterra puritana, come l'America puritana, è a un di presso un mito. Se l'Inghilterra fosse rimasta sotto la cappa totalitaria della bibliocrazia calvinista, molto probabilmente avrebbe avuto un destino simile a quello della Scozia, sarebbe, cioè, rimasta al di qua del capitalismo e di tutto ciò che ad esso è connesso. Prevalse invece lo spirito della Gloriosa Rivoluzione — pragmatico, tollerante e schiettamente borghese — che «sarebbe stato in tutti i campi l'inizio della Inghilterra moderna» (S. Neil, *L'anglicanisme*, Seuil, Parigi 1958, p. 150).

189. Cit. da R. H. Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, cit., p. 471.

non si verificò affatto per le ragioni addotte da Weber. Accadde semplicemente che anche il puritanesimo, come già il cristianesimo medievale, non riuscì a sottoporre gli affari economici alla giurisdizione dei precetti biblici e, alla fine, sconfitto, dovette piegare il capo di fronte all'avanzata, ormai inarrestabile, dell'individualismo acquisitivo. Il risultato fu che «gli imprenditori che accettarono il puritanesimo condussero le loro transazioni economiche secondo le leggi del mercato e non della religione, pur tentando in alcuni casi di interpretarle, davanti a se stessi e agli altri, come opere compatibili con la volontà del Signore».[190]

Altamente istruttiva, al riguardo, è la parabola del metodismo. Nato per arginare lo scetticismo e il dilagante amore del mondo, e per dare una parola di conforto alle masse proletarizzate dalla incipiente rivoluzione industriale, finì per trasformarsi in una legittimazione degli strati positivamente privilegiati. Il che avvenne esattamente secondo lo schema sociologico tracciato da Weber in *Economia e società*.[191] Così alla fine del Settecento Wesley — le parole sono di A. de la Garce — «vedeva sui banchi delle sue cappelle uomini che, a furia di economie, frugalità e fatica, avevano conquistato i beni della terra. Avevano invocato tanto il dio di Israele da aver ricevuto la ricompensa tipica dei buoni Israeliti».[192] Di fronte a questi «nuovi ricchi», che non avevano nulla a che vedere con i diseredati ai quali per decenni si era rivolto, Wesley non poté, amareggiato, che riconoscere che «là dove le ricchezze crescono, lo spirito della religione diminuisce in modo proporzionale».[193] A nulla erano valsi i suoi sforzi: Dio era stato costretto a retrocedere di fronte all'avanzata di Mammona.

190. K. Samuelsson, *Economia e religione*, cit., p. 65.

191. «Gli strati socialmente ed economicamente privilegiati, a parità di condizione, tendono ad attribuire alla religione il compito primario di legittimare la propria condotta della vita e la propria situazione sociale. La legittimazione è ciò che gli strati positivamente privilegiati chiedono in realtà alla religione» (*Economia e società*, cit., vol. II, p. 186).

192. Cit. da E. Léonard, *Storia del protestantesimo*, cit., vol. III, p. 184.

193. Cit. da M. Piette, *La réaction de John Wesley*, cit., p. 636.

Capitolo III

LE CONSEGUENZE STORICHE DELLA RIFORMA

> Né il capitalismo, né il mondo moderno, né il pensiero razionale cominciano a Wittenberg e neanche a Ginevra.
>
> *Herbert Lüthy*

In contrasto con quanto continuano a pensare non pochi sociologi, la storiografia contemporanea è giunta alla conclusione che «ci sono buone ragioni per credere che il protestantesimo può aver avuto poco a che vedere con lo sviluppo del capitalismo».[1] C'è di più. L'analisi dei testi e dei fatti obbliga a pensare che «il protestantesimo non venne come alleato del capitalismo, ma come il suo maggior nemico: non come sforzo per gonfiare le energie dell'*id* ma come sforzo di limitarle prima che divenissero troppo potenti... Il protestantesimo, anziché essere il nuovo credo della borghesia, quando apparve fu il tentativo di impedire il sorgere del capitalismo... Esso alle sue origini fu il tentativo di domare lo spirito commerciale e di impedirgli di conquistare la Chiesa».[2]

D'altra parte, come avrebbe potuto essere diversamente? «Sotto qualsiasi aspetto lo si consideri e lo si valuti, il capitalismo è sempre consistito in elementi mondani e profani, e troverà quindi sempre più seguaci, quanto più lo sguardo degli uomini sarà rivolto alle gioie della terra, e sarà odiato e condannato da quegli uomini per i quali la vita terrena vale soltanto come preparazione dell'aldilà. Ogni intensificazione del sentimento religioso deve necessariamente suscitare una certa diffidenza per le questioni economiche, e la diffidenza di fronte alle questioni economiche significa indebolimento e sfacelo dello spirito capitalistico. E poiché il movimento della Riforma intensificò senza dubbio la vita interiore dell'uomo e rafforzò le sue esigenze metafisiche, gli

1. E. J. Hamilton, *El florecimiento del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid 1984, p. 80.
2. L. Mumford, *La condizione dell'uomo*, cit., p. 210.

interessi capitalistici dovettero all'inizio subire un danno proporzionato in misura inversa alla diffusione dello spirito della Riforma».[3] Ciò è tanto vero che persino un sostenitore convinto della tesi weberiana come Troeltsch ha convenuto che «l'antico e genuino protestantesimo di Lutero e Calvino, nonostante la dottrina anticattolica della salvazione, come manifestazione complessiva fu affatto civiltà ecclesiastica in senso medievale, in quanto volle ordinare Chiesa e società, istituzioni e scienza, economia e diritto, secondo norme soprannaturali, e, del pari del Medioevo, coordinò sempre la *Lex naturae* con la legge di Dio come rigorosamente identiche».[4]

Pertanto, se Lutero e Calvino attaccarono l'egemonia spirituale della Chiesa e il potere del clero, lo fecero perché essi desideravano rendere la vita più religiosa di quanto non fosse, restaurando la purezza e l'intensità della fede, insidiata dallo spirito acquisitivo e dall'incipiente processo di secolarizzazione culturale. E poiché la Chiesa non combatteva il dilagante neopaganesimo con sufficiente vigore — anzi, era scesa a patti con esso e, per di più, si era fatta corrompere dalla brama di denaro, di lusso e di piaceri —, essi la contestarono «per liberarla da idee e inclinazioni mondane, per ricondurla ai suoi compiti meramente sacerdotali».[5] Così scatenarono uno dei più grandi e devastanti scismi spirituali della storia della civiltà occidentale; e lo fecero precisamente per edificare un solido argine contro Mammona e la Ragione, in cui vedevano, a giusto titolo, i maggiori pericoli per la fede. Insomma, *la Riforma fu in tutto e per tutto un rigurgito di spirito medievale e, come tale, una forza spirituale affatto ostile allo spirito del capitalismo e a tutto ciò che in qualche modo appariva ad esso collegato.*

Per intendere le profonde motivazioni che mossero Lutero e Calvino contro il nuovo ordine che la borghesia stava creando, nonché le ragioni della straordinaria mobilitazione di massa che la loro predicazione suscitò, occorre tenere presente la particolare logica di sviluppo dell'economia di mercato e le sue sconvolgenti conseguenze sociali e morali. A tal fine conviene partire da una illuminante pagina di *Economia e società*, dove si legge: «Il mercato, abbandonato alla sua autonormatività, conosce soltanto la dignità

3. W. Sombart, *Il borghese*, cit., p. 201.
4. E. Troeltsch, *Il protestantesimo nella formazione del mondo*, cit., p. 22.
5. G. Ritter, *La Riforma e la sua azione mondiale*, Vallecchi, Firenze 1963, p. 59.

della cosa e non della persona, non doveri di fratellanza e di pietà, non relazioni umane originarie di cui le comunità personali siano portatrici. Queste costituiscono altrettanti ostacoli al libero sviluppo della nuda comunità di mercato; e gli specifici interessi di questa, a loro volta, costituiscono la specifica base di prova di tutte queste relazioni. Interessi razionali in vista dello scopo determinano in maniera particolarmente grande i processi di mercato... Il mercato "libero", cioè non vincolato da norme etiche, con il suo sfruttamento della costellazione degli interessi e della situazione di monopolio, con il suo mercanteggiare è considerato da ogni etica come cosa indegna fra fratelli. Il mercato, in antitesi a tutte le altre comunità che presuppongono sempre la fratellanza personale, e per lo più una parentela di sangue, è alla sua radice estraneo ad ogni fratellanza».[6] Ciò, tradotto nel lessico di Toennies, vuol dire che il mercato — luogo in cui gli attori sociali, attraverso l'istituto del contratto, si scambiano beni e prestazioni sulla base di *un puro calcolo utilitaristico* che esclude ogni forma di solidarietà che non sia quella della convivenza — tende a divorare i legami tipici della *Gemeinschaft* e a sostituirli con i legami tipici della *Gesellschaft*, vale a dire a trasformare la «convivenza durevole e genuina» in una «convivenza passeggera e apparente».[7]

Non si tratta, quindi, solo del fatto che con l'espansione delle relazioni mercantili i valori mondani prendono progressivamente il sopravvento sui valori religiosi, allontanando i fedeli dalla via della salvezza o comunque intiepidendo la loro fede; si tratta anche del fatto che il mercato tende a *dis-sociare* il corpo sociale, «sciogliendo» tutti i legami morali e affettivi — primi fra tutti, per l'appunto, quelli creati dalla religione[8] — che tengono insieme i *socii*. La stessa parola *socius* subisce una profonda alterazione semantica: non vuol più dire membro di una comunità ad essa legato da vincoli di solidarietà; ora — a partire dal momento, e nella misura, in cui la logica catallattica si espande — indica semplicemente colui che, avendo impiegato un capitale, partecipa ai profitti (o alle eventuali perdite) di una società commerciale. Un uomo egoista, dun-

6. M. Weber, *Economia e società*, cit., vol. I, pp. 620-621.

7. F. Toennies, *Comunità e società*, Comunità, Milano 1963, pp. 46-47.

8. Forse non è del tutto superfluo ricordare che il significato etimologico di religione è legare, unire, tenere insieme.

que, mosso esclusivamente da considerazioni utilitaristiche, dal calcolo dei costi e dei benefici. E, in effetti, come una «associazione di egoisti» viene giustamente descritto il capitalismo sia dal comunista Marx, sia — e la cosa è altamente significativa — dal liberale Keynes,[9] vale a dire come una *società a-morale*, se non proprio immorale. Il suo principio costitutivo è *l'autonomia dell'economia*, la netta separazione fra il mondo degli affari e tutto ciò che non rientra nella sfera dell'utile. La razionalità, intesa nel suo significato etimologico,[10] deve dominare sovrana e incontrastata l'intera vita economica. Ma poiché «solo una parte delle molte esigenze dell'esistenza sociale può svolgersi senza mezzi materiali di un tipo o dell'altro»,[11] accade che la separazione fra la sfera del mercato e le altre sfere tende a convertirsi in *invasione* e *colonizzazione* della comunità da parte dello spirito acquisitivo e calcolatore. Conseguenza: i princìpi morali, religiosi, politici ecc. sono espulsi dalla vita comunitaria o comunque «neutralizzati», di modo che essi non possano impastoiare la logica del profitto, turbare il calcolo economico e frenare la libertà di intrapresa. Come ha mostrato nelle sue penetranti analisi Karl Polanyi, «normalmente l'ordine economico è semplicemente una funzione dell'ordine sociale nel quale esso è contenuto».[12] Ebbene: con la nascita del capitalismo — vale a dire con la «liberazione» progressiva dell'economia da tutto ciò che economia non è — si verifica un fenomeno unico nella storia dell'umanità: non solo si realizza «la separazione radicale degli aspetti economici dal tessuto sociale e la loro costitu-

9. «Il bisogno pratico, l'egoismo è il principio della società borghese, ed emerge come tale allo stato puro, non appena la società borghese abbia completamente partorito lo Stato politico. Il *dio del bisogno e dell'egoismo* è il *denaro*» (K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in *Opere complete*, cit., vol. III, p. 187). «Il capitalismo moderno è assolutamente non religioso, privo di unità interna, senza spirito pubblico, e spesso, anche se non sempre, pura congerie di possidenti e arrivisti» (J. M. Keynes, *Esortazioni e profezie*, Garzanti, Milano 1975, p. 229).

10. «*Ratio* è il termine tecnico per "conto, calcolo";... è l'atto di contare come lo si praticava materialmente e per iscritto» (E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, vol. I, p. 114). La cosa è estremamente significativa: essa indica che il concetto di ragione è economico prima che filosofico. Il che sembra confermare la tesi di quanti — Schumpeter, Mises, Hayek — ritengono che i primi passi che la razionalità ha compiuto, li ha fatti nel territorio della produzione e della distribuzione dei beni e che grazie al mercato essa è divenuta adulta.

11. K. Polanyi, *Il Dahomey e la tratta degli schiavi*, Einaudi, Torino 1987, p. XXXIX.

12. K. Polanyi, *La Grande Trasformazione*, Einaudi, Torino 1974, p. 92.

zione in un ambito autonomo»,[13] ma addirittura si compie *la subordinazione di tutta quanta la vita umana (individuale e collettiva) alle leggi, impersonali e amorali, del mercato.*

Stando così le cose, non può sorprendere il fatto che «all'origine sia della Riforma che della guerra dei contadini» troviamo «l'antagonismo fra il sistema feudale e il sistema capitalistico»;[14] troviamo, in altre parole, «un capitalismo che, dopo essersi costituito su basi commerciali, cerca di dominare il mercato del lavoro; un proletariato nascente che ha cessato di essere o di poter diventare proprietario dei suoi strumenti di lavoro; e, fra i due, qualcosa che somiglia già a una lotta di classe».[15]

Le conseguenze sociali e psicologiche di tale antagonismo, che risultò particolarmente acuto nelle «aree gravemente sovrappopolate e travolte da un processo di rapido mutamento economico»,[16] sono state così analizzate da Erich Fromm. «Il sistema sociale medievale era crollato, e con esso la stabilità e la relativa sicurezza che aveva offerto all'individuo. Ora, con l'inizio del capitalismo, tutte le classi della società si misero in moto. Non c'era più un punto fisso nell'ordine economico che potesse essere considerato naturale, indiscutibile. L'individuo era abbandonato a se stesso; tutto dipendeva dal suo sforzo personale, non dalla sicurezza del suo prestigio personale. Questo sviluppo, tuttavia, aveva su ciascuna classe effetti diversi. Per i poveri delle città, gli operai e gli apprendisti, significava crescente sfruttamento e impoverimento; anche per i contadini comportava una maggiore pressione economica e personale; la bassa nobiltà si trovava davanti alla rovina, sebbene in modo diverso. Mentre per queste classi il nuovo sviluppo era in sostanza un mutamento in peggio, la situazione era molto più complicata per la classe media urbana... Vasti settori di questa classe vennero a trovarsi in una situazione sempre peggiore. Molti artigiani e piccoli commerçianti dovevano affrontare la superiore potenza dei monopolisti e di altri concorrenti forniti di maggiori capitali, e fu sempre più difficile per loro restare indipendenti. Spesso si trovavano a lottare con forze soverchianti, e per molti di loro era una lotta disperata. Altri settori della clas-

13. L. Dumont, *Homo aequalis*, Adelphi, Milano 1984, p. 21.
14. P. Blicke, *La Riforma luterana e la guerra dei contadini*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 19.
15. H. Hauser e A. Renaudet, *L'età del Rinascimento e della Riforma*, Einaudi, Torino 1970, pp. 418-419.
16. R. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Comunità, Milano 1978, p. 45.

se media erano più prosperi e partecipavano alla generale spinta verso l'alto del capitalismo in ascesa. Ma la crescente importanza del *capitale*, del *mercato* e della *concorrenza* rendeva insicura, isolata e piena di ansietà anche la situazione personale di questi ultimi».[17]

Insomma, «dappertutto il capitale commerciale tendeva a impadronirsi della produzione»[18] e a subordinare, isolando il consumatore dal produttore, i mestieri al suo potere di comando. Inoltre, la rapida dilatazione del mercato e il conseguente sviluppo della divisione del lavoro rendevano il capitalismo un sistema indecifrabile e incontrollabile per tutti i gruppi sociali scarsamente attrezzati per partecipare con successo al gioco della catallassi. Questi si sentirono *estraniati* di fronte a un mondo che non erano più in grado di capire e che appariva loro come «impazzito». «Tutto il mondo — così si esprimeva uno dei grandi leader della Riforma, Martin Butzer — corre dietro quei commerci e quelle occupazioni che portano il massimo di guadagno. Lo studio delle arti e delle scienze viene messo da parte a vantaggio del genere più basso di lavoro manuale. Tutti i cervelli più brillanti, dotati da Dio della capacità di condurre studi più nobili, vengono assorbiti dal commercio, che oggigiorno è così saturo di disonestà da essere diventato l'ultimo mestiere a cui un uomo onorevole dovrebbe dedicarsi».[19]

Certo, la crescente importanza del mercato nella vita economica significava una maggiore autonomia dell'individuo nella misura in cui questi ora aveva la *chance* di scegliere la sua professione e di liberarsi, almeno parzialmente, dei vincoli tradizionali. Ma questa libertà per molti era ambigua in quanto «venivano meno quei vincoli che solevano dargli sicurezza e un sentimento di appartenenza. La vita non veniva più vissuta in un mondo chiuso ruotante intorno all'uomo; il mondo era diventato illimitato e al tempo stesso minaccioso. Perdendo il suo posto fisso in un mondo chiuso, l'uomo perdeva anche la risposta sul significato della vita; la conseguenza era che cominciava a sorgergli il dubbio su se stesso e sullo scopo della vita. Era minacciato da possenti forze impersonali: il capitale e il mercato. Il rapporto con i suoi simili, ora che tutti erano diventati potenzialmente suoi concorrenti, era di-

17. E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Comunità, Milano 1968, p. 54.
18. A. Labriola, *Capitalismo*, Morano, Napoli 1926, p. 118.
19. Cit. da E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, cit., p. 54.

ventato un rapporto di ostilità e di estraneità: egli era libero, ossia era solo, isolato, minacciato da tutte le parti. Non avendo la ricchezza e il potere, e avendo per di più perduto il senso dell'unità con gli uomini e l'universo, era sopraffatto dal senso della sua personale nullità e impotenza. Il Paradiso era perduto per sempre, l'individuo era restato solo ad affrontare il mondo: un estraneo gettato in un mondo illimitato e minaccioso».[20]

Il protestantesimo, oltre ad essere «l'ultima esplosione della religiosità medievale»,[21] fu la risposta alle esigenze psicologiche e morali di quella massa di individui «liberati» e per ciò stesso «sradicati» — il «proletariato interno» dell'«autunno del Medioevo» — che il sistema capitalistico aveva generato soprattutto nella sua «periferia».[22] In effetti, «il nuovo atteggiamento protestante verso il mondo aveva in sé la base per *una nuova critica del capitalismo*... in quanto opera del Diavolo, una nuova critica che andava molto in fondo, poiché l'accusa colpiva il capitalismo stesso e non gli "abusi" additati dalla casistica cattolica».[23] Le formule con le quali Lutero si esprimeva non lasciano dubbi di sorta: «È il modo del mondo di non pensare ad altro che al denaro... Gli uomini vi si attaccano anima e corpo. Dio e il nostro prossimo sono disprezzati e la gente serve Mammona. Verranno tempi orribili, ancora peggiori di quelli che toccarono a Sodoma e Gomorra... L'usura vive sicura e imperversa come se fosse il Dio e il Signore di tutte le terre... Sulla terra non c'è peggior nemico della comunità, del mercante e dell'usuraio, perché egli vuole diventare Dio di tutti gli uomini... Il denaro è il Verbo del Diavolo, con il quale egli crea ogni cosa, nello stesso momento in cui Dio ha creato il Verbo... Il denaro è l'anima di questo mondo... In verità il commercio del denaro è un segno e un simbolo del fatto che il mondo è venduto in schiavitù al Diavolo da atroci peccati».[24]

Questa la diagnosi luterana delle terribili sciagure che si erano abbattute sulla cristianità. Una diagnosi estremamente primitiva. «Di fronte alla complessità dell'organizzazione del commercio estero

20. *Ibidem*, pp. 56-57.
21. R. H. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century*, Beacon Press, Boston 1971, p. 4.
22. Tale era nel complesso la Germania del XVI secolo e in particolare l'area in cui la protesta di Lutero ebbe un immediato successo (cfr. H. G. Koenigsberger e G. L. Mosse, *L'Europa del Cinquecento*, Laterza, Bari 1983, p. 108).
23. N. O. Brown, *La vita contro la morte*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 320.
24. Cit., *ibidem*, pp. 320-325.

e della finanza, o alle sottigliezze dell'analisi economica, Lutero è come un selvaggio di fronte a una dinamo o a una locomotiva. È persino troppo spaventato ed adirato per sentirsi incuriosito. I tentativi di spiegare il meccanismo non fanno che infuriarlo, ed egli si limita a ripetere che lì dentro c'è il diavolo».[25] Ma, appunto per ciò, la sua rivolta — contro il capitalismo e contro il razionalismo[26] — esprimeva, in un linguaggio che tutti potevano comprendere, un *risentimento* largamente diffuso. La sua formula riassuntiva era estremamente «semplificatrice» e per ciò stesso efficacissima: il mercante e il chierico erano in combutta per far ricadere la cristianità nel paganesimo. E poi indicava anche una via di salvezza, altrettanto semplificatrice ed efficace: la restaurazione della fede nella sua purezza originaria.

Di fronte a un ingranaggio che nessuno è in grado di capire e, tanto meno, di controllare, non c'è che un rimedio — dice Lutero alle vittime della «catastrofe culturale» generata dal capitalismo commerciale internazionale —: accettare la propria impotenza e sperare nella grazia di Dio, unica possibilità di salvezza in un mondo radicalmente e irrimediabilmente malvagio. In aggiunta, il cristianesimo riformato faceva intravedere la possibilità che, intensificando la fede e ritornando al messaggio cherigmatico quale esso era prima che fosse corrotto da Mammona e dai suoi agenti, sarebbe stato possibile ricreare la solidarietà comunitaria disintegrata dalla concorrenza capitalistica. La Chiesa aveva abbandonato il suo gregge e, per di più, con la sconcia pratica delle indulgenze, gli succhiava il sangue come un vampiro; la nuova religione — tornando a insegnare che bisognava essere *in* questo mondo ma *non* di questo mondo, ormai proprietà esclusiva di Satana — veniva in soccorso a tutti gli alienati con una parola di speranza e li attrezzava psicologicamente per vivere in una realtà ostile e minacciosa.

Fu, pertanto, il protestantesimo *una reazione fondamentalistica*

25. R. H. Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, cit., p. 336.

26. Il rifiuto protestante della *ratio* (economica e filosofica) è espresso come meglio non si potrebbe in queste parole pronunciate da Lutero a Wittenberg nel 1546: «Usura, ubriachezza, depravazione, adulterio, assassinio, omicidio: tutti questi vizi sono percepiti facilmente. Ma la ragione, la bella fidanzata del diavolo, la bella prostituta, essa pretende marciare sola e ciò che essa dice, essa immagina che è lo Spirito Santo che la ispira. È la peggiore cortigiana di Satana« (cit. da M. Piette, *La réaction de John Wesley*, cit., p. 113).

contro il capitalismo e contro la stessa civiltà moderna,[27] un disperato tentativo di far marciare all'indietro le ruote della storia, di rituffare l'Europa nel clima spirituale del Medioevo e di ricreare quella fratellanza fra i cristiani che la logica catallattica e la secolarizzazione culturale stavano progressivamente fagocitando. E tale va considerato anche il puritanesimo della prima metà del XVII secolo. Esso lanciò una vera e propria chiamata alle armi contro l'individualismo acquisitivo-competitivo che stava dilagando nella società inglese. Lungi dall'essere — come pretende la storiografia marxista[28] — l'espressione degli interessi di classe della borghesia imprenditoriale, il movimento rivoluzionario puritano trasse la sua formidabile carica contestatrice dal risentimento di tutti quei gruppi sociali — fra i quali l'intellighenzia proletarizzata svolse, in modo tipico, il ruolo di «avanguardia cosciente» — che l'economia di mercato aveva duramente colpiti.[29]

Ciò risulta con sufficiente chiarezza dal saggio di Hugh Trevor-Roper, *The Gentry*, ormai considerato un classico della storiografia contemporanea, nel quale la nota interpretazione di Richard Tawney della Rivoluzione inglese[30] è criticata e rovesciata nel suo punto centrale. La nuova lettura del significato sociale della Grande Ribellione proposta da Trevor-Roper è così riassumibile.

La *gentry* non costituiva affatto, come credeva Tawney, una classe

---

27. Quindi tutto il contrario di quello che pensava Engels, che nell'*Introduzione* del 1892 all'*Evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* definì la Riforma la prima rivoluzione borghese dell'età moderna. Tesi poi ripresa da R. E. Bloch, *Thomas Munzer, théologien de la révolution*, Julliard, Parigi 1964, pp. 173 e ss. Per Franz Borkenau, invece, il protestantesimo, e in particolare il calvinismo, fu «in un primo tempo la confessione di gruppi non capitalistici che reagirono con l'adattamento al processo di disgregazione capitalistico» (*La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 160).

28. Lo studioso che più si è prodigato nella edificazione della leggenda della natura capitalistico-borghese della Rivoluzione puritana è Christopher Hill, le cui principali opere — *Society and Puritanism* (Panthon, Londra 1964), *Puritanism and Revolution* (Panthon, Londra 1968), *Vita di Cromwell* (Laterza, Bari 1976) e *Il mondo alla rovescia* (Einaudi, Torino 1981) — altro non sono che una lunga chiosa al seguente brano di Engels: «Nel calvinismo la seconda grande sollevazione borghese trovò la sua dottrina. Questa sollevazione ebbe luogo in Inghilterra. La classe media delle città la guidò, e la *yeomanry* delle campagne lottò per essa sino in fondo» (cit. da E. Bernstein, *Cromwell and Communism*, Cass, Londra 1966, p. 29).

29. Cfr. L. Pellicani, *Dinamica delle rivoluzioni*, Sugar, Milano 1974, e *I rivoluzionari di professione*, Vallecchi, Firenze 1975.

30. R. H. Tawney, *The Rise of the Gentry*, in «The Economic History Review», 1941, n. XI.

omogenea, ma, al contrario, nel suo seno si erano formate due sottoclassi; una *richer gentry*, che era effettivamente in fase ascendente, e una *lesser gentry* (o *mere gentry*). I membri di quest'ultima sottoclasse — formata da uomini di legge, intellettuali e modesti proprietari terrieri —, lungi dall'essere in ascesa, erano in una netta fase di declino, poiché il processo di trasformazione del sistema economico in senso capitalistico tendeva a ridurre sensibilmente le loro capacità di valore e minacciava il loro *status*. Ebbene: fu proprio questa classe in declino che scagliò l'offensiva frontale contro la Monarchia e la Corte, non già la *richer gentry*, i cui membri, per motivi facilmente intuibili, si schierarono, assieme alla nobiltà terriera e all'alto clero, a fianco di Carlo I. «Abbandonati dal re, in cui un tempo avevano riposto tante speranze, e tenuti distanti dagli impieghi lucrosi a causa dell'aumento dei prezzi e della sempre maggiore ereditarietà delle cariche cui essi aspiravano, schiacciati sotto il peso della tassazione feudale che alimentava una Corte prodiga dalla quale essi erano esclusi»,[31] i membri della *lesser gentry* si sentirono emarginati dai centri di potere e guardavano con rancore all'ascesa della *richer gentry*, che ormai stava acquistando i tratti di una nuova classe egemone. Così si disaffezionarono nei confronti della Corona e cominciarono a radicalizzare le loro critiche al sistema, sino a sfidare in campo aperto il re e il suo esercito.

Stando così le cose, non c'è dubbio che la Rivoluzione del 1642 deve essere considerata una guerra di classe,[32] ma nulla ci autorizza a pensare che essa fu «una rivoluzione *borghese*, nel corso della quale la nuova classe dei capitalisti distrusse la macchina dello Stato feudale al cui centro stava la Monarchia e si affermò come classe dominante della società inglese».[33] E questo perché il soggetto collettivo che guidò il processo rivoluzionario fu la *gentry* socialmente declassata e moralmente alienata, che, esasperata dalla po-

31. H. Trevor-Roper, *The Gentry*, in «The Economic History Review. Supplements», 1953, p. 53.

32. Tesi che in verità Trevor-Roper si rifiuta di accogliere, malgrado che la sua analisi porti a tale conclusione.

33. A. L. Morton, *Come la borghesia conquistò il potere*, in C. Hill (a cura di), *Saggi sulla Rivoluzione inglese del 1640*, Feltrinelli, Milano 1957, p. 243. È da notare che alcuni studiosi marxisti — Nicos Poulantzas (*Potere politico e classi sociali*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 211-220), Mario Tronti (*Hobbes e Cromwell*, in M. Tronti, a cura di, *Stato e rivoluzione in Inghilterra*, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 188 e ss.) — hanno manifestato non poche perplessità di fronte a questa interpretazione.

litica, autocratica e parassitaria ad un tempo, di Carlo I, vide nel ricorso alle armi l'unica strategia per evitare la sua completa decadenza. I ceti medi proletarizzati si misero alla testa dell'ammutinamento contro la Monarchia e le forze sociali che la sostenevano — nobiltà terriera e borghesia capitalistica[34] — e cercarono di ristrutturare il sistema politico e i meccanismi di allocazione delle risorse in modo conforme ai loro interessi di classe. In questo senso, la Rivoluzione puritana fu un tentativo della *declining gentry*, coronato da successo solo per un quindicennio, di bloccare il processo di declassamento economico-sociale in cui era coinvolta e un energico sforzo per neutralizzare le conseguenze anomiche e alienanti dell'espansione della logica catallattica. Fu, in breve, *una reazione anti-capitalistica*.[35]

Alla luce di tutto ciò, appare chiaro che il ruolo del puritanesimo nella società inglese del Seicento fu completamente diverso da quello attribuitogli sia dai marxisti che dai weberiani. Esso non aiutò la borghesia a prendere coscienza di sé, né, tanto meno, legittimò i suoi impulsi economici individualistici, per il semplice fatto che la borghesia fu appena sfiorata dalla predicazione puritana. Del resto, come avrebbe potuto essere diversamente, dal momento che i predicatori puritani condannavano lo spirito di lucro? Essi erano infaticabili nel criticare il dominio della oligarchia plutocratica[36] e nel chiedere che gli usurai fossero «gettati fuori dalla società degli uomini».[37] Perciò non può sorprendere che —

34. «Le uniche conclusioni sociologiche che sembrano plausibili in merito alle prime fasi della Rivoluzione sono una marcata tendenza degli *yeomen* delle campagne e dei ceti medi delle città a schierarsi dalla parte del Parlamento, e una, molto meno marcata, dell'aristocrazia e dell'oligarchia mercantile a schierarsi con il re» (L. Stone, *Le cause della Rivoluzione inglese*, Einaudi, Torino 1982, p. 68). «I nobili e i gentiluomini che si schierarono con il re o virarono dalla sua parte, lo fecero perché era entrato in loro il timore che l'ordine sociale venisse minacciato dalla gente di condizione media. Il Parlamento venne invece sostenuto da quegli esponenti dei ceti intermedi che sentivano il loro processo politico, sociale ed economico minacciato e bloccato dalla nobiltà, dalla *gentry* facoltosa e dai ricchi mercanti» (B. Manning, *Popolo e rivoluzione in Inghilterra*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 457).

35. E tale è sempre apparsa ai conservatori — Churchill, Trevelyan ecc. —, i quali non solo non si sono riconosciuti nella Rivoluzione puritana, ma hanno interpretato la Gloriosa Rivoluzione come una contro-rivoluzione.

36. «I ricchi — predicava Richard Baxter in qualità di cappellano del *New Model Army* — governeranno il mondo e pochi ricchi saranno santi... Avremo ciò che avremmo voluto, ma non in questo mondo» (cit. da C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, cit., p. 343).

37. Cit. da R. H. Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, p. 459.

come notò un osservatore che descriveva la situazione di Bristol nel 1645 — «la causa e il partito del re erano favoriti dai due estremi: gli uomini ricchi e potenti e quelli poveri e bassi; ma era respinta dalla schiera di mezzo, i cittadini veri e migliori»,[38] vale a dire dai membri della *lesser gentry* e della *yeomanry*, uniti nella convinzione di essere gli «eletti da Dio», destinati a distruggere la «comunità di Satana».

Il puritanesimo introdusse una sconvolgente novità nella civiltà occidentale: *la politica come realizzazione della volontà di Dio*, come prassi metodicamente rivolta alla edificazione cosciente di «una nuova comunità umana, capace di sostituire l'Eden perduto»[39] e di compiere «un mutamento della natura umana».[40] Calvino aveva esplicitamente sostenuto la tesi secondo la quale «il Vangelo era una potenza dinamica che tendeva sempre a riformare l'ordine stabilito, per trasformarlo in un ordine giusto»;[41] e aveva riassunto il suo programma nello slogan: «Stabilire il Regno di Dio in terra».[42] I puritani radicalizzarono l'attivismo calvinista ed elevarono la politica *al piano della salvezza collettiva*, concependola come riplasmazione dell'esistente secondo un disegno intelligibile solo a pochi eletti: i «santi rivoluzionari». Conseguenza: «I santi erano responsabili del mondo — l'uomo medievale non lo era — e responsabili soprattutto della sua incessante trasformazione».[43] Essi erano, per usare una felice formula di Eric Voegelin, gli «attivisti gnostici della rivoluzione permanente», dedicati anima e corpo alla edificazione di un Mondo Nuovo, concepito come una «Sparta cristiana»:[44] una società compatta, ascetica, intollerante, collettivistica e basata su «una pia disciplina contro la religione del commercio»,[45] ossia *una società diametralmente opposta alla società capitalistico-borghese*; una società dalla quale dovevano essere banditi il traffico e l'usura, fonti di tutti i mali e di tutti i vizi che

38. Cit., *ibidem*, pp. 443-444.
39. M. Walzer, *The Revolution of the Saints*, Athenaeum, New York 1969, p. 28.
40. E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, p. 218.
41. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, cit., p. 264.
42. D. E. Holwerda, *Eschatology and History*, in D. E. Holwerda (a cura di), *Exploring the Heritage of John Calvin*, Baker Book House, Grand Rapids 1976, p. 138.
43. M. Walzer, *The Revolution of the Saints*, cit., p. 42.
44. *Ibidem*, p. 305.
45. R. H. Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, cit., p. 453. Stranamente Tawney, pur riconoscendo che l'*ethos* puritano presentava «un aspetto collettivistico, quasi comunistico» e che era energicamente ostile allo spirito acquisi-

affliggevano la cristianità; una società affratellata dalla Vera Fede e diretta da una «*élite* divina chiamata per decreto provvidenziale al governo e al completamento della Riforma nel mondo e in patria».[46]

Di tale società — tipica *Gemeinschaft* a carattere ierocratico — il *New Model Army* costituiva la prefigurazione in sedicesimo: una «forza santa»[47] formata da soldati fanatizzati dall'indottrinamento intensivo dei predicatori, i quali riuscirono a «penetrare» ampi settori della società inglese operando come veri e propri *agit-prop* della Rivoluzione. Il che spiega perché là dove erano numerosi quelli che Richard Baxter chiamava i «devoti», là particolarmente intensa e diffusa fu l'opposizione al *court-party*. Sicché si può anche accettare la tesi di Brian Manning, secondo la quale la Rivoluzione inglese fu una «guerra religiosa»,[48] ma con una precisazione: che la variabile decisiva fu la presenza attiva di una minoranza intensa di «persuasori permanenti» che diede al partito puritano una straordinaria capacità di reclutamento e di mobilitazione di massa, grazie alla quale riuscì a materializzare il suo sogno: sottoporre la società inglese al «governo dei santi»: un governo che «si presentò alla gran massa... sotto la specie di una miriade di piccole e grette tirannie, e finì per essere odiato come nessun altro governo inglese anteriore o posteriore»[49] per la sua pretesa di costringere la gente a «ingozzare religione con il pane».[50]

Per tutte queste ragioni, Tawney, Voegelin e Walzer hanno giustamente visto nella bibliocrazia puritana un regime politico analogo alla dittatura ideologica dei giacobini e dei bolscevichi,[51] avente come fine la creazione del Regno di Dio in terra attraverso

---

tivo, giunse alla conclusione che la Grande Ribellione fu una rivoluzione borghese. Molto probabilmente egli non avrebbe compiuto questo colossale *non sequitur* se fosse riuscito a sottrarsi completamente all'effetto abbacinante dell'autorità scientifica di Marx e Weber.

46. H. N. Brailsford, *I livellatori e la Rivoluzione inglese*, Il Saggiatore, Milano 1962, p. 63.

47. R. Marx, *L'Angleterre des révolutions*, Colin, Parigi 1977, p. 174.

48. B. Manning, *Popolo e rivoluzione in Inghilterra*, cit., p. 434.

49. W. S. Churchill, *Storia dei popoli di lingua inglese*, Mondadori, Milano 1957, vol. II, pp. 297-298. La legislazione puritana nel campo morale fu così minuziosa e vessatoria che arrivò a considerare reati la bestemmia e il «passeggiare inutilmente e profanamente la domenica» (W. Durant, *Storia della civiltà*, cit., vol. VIII, p. 261).

50. G. M. Trevelyan, *Storia della società inglese*, cit., p. 327.

51. È assai significativo che Gramsci, dopo aver visto nella Rivoluzione giacobina «un tentativo di creare una identità fra Stato e società civile», abbia definito

la repressione inquisitoriale del pensiero e la guerra permanente contro i nemici della Vera Fede; un Regno che, ovviamente, «aveva poco da dare sia allo sviluppo del liberalismo che del capitalismo».[52] E altrettanto giustamente Herbert Lüthy ha visto nella Confessione di Westminster — nella quale Weber, fraintendendone completamente il significato, credette fosse racchiuso niente meno che il segreto della «formazione qualitativa» e dell'«espansione *quantitativa*» dello *spirito capitalistico* — «uno *strumento* di terrore creato in piena Rivoluzione puritana»,[53] che, con la sua spietata dottrina della predestinazione, legittimò il trionfo di una «aristocrazia della spada» composta da una ventina di migliaia di «guardiani della rivoluzione» fanaticamente convinti di essere stati eletti da Dio per custodire, armi in pugno, la Vera Fede e per edificare la Nuova Gerusalemme. Certamente i «santi» che instaurarono la bibliocrazia puritana erano degli asceti intra-mondani nel senso specificato da Weber; ma altrettanto certamente erano *totalmente* assorbiti dalla politica e dalla religione e altrettanto *totalmente estranei al mondo dell'economia di mercato*, che al loro sguardo di *true believers* appariva come il Regno di Satana. Tanto è vero che un'assemblea puritana tenutasi nel 1647 a Bury (nel Lancashire) dichiarò che «l'usura era un peccato scandaloso, che meritava la sospensione, se ripetuto».[54] Insomma, i puritani si consideravano dei «soldati arruolati per l'azione e per la santa battaglia»,[55] non già degli accumulatori di capitale che nel lavoro professionale sentivano di realizzare la loro vocazione.

E, *in effetti*, la rivoluzione puritana si rivelò incompatibile con le esigenze tipiche della società borghese. L'Inghilterra riprese la sua marcia capitalistica quando si liberò della cappa totalitaria impostale dai santi rivoluzionari. Grazie all'«incatenamento del fanatismo tanto in politica che in religione»,[56] attuato prima della

---

le «teste rotonde» di Cromwell i «giacobini inglesi» (*Quaderni del carcere*, cit., p. 763 e p. 2033). In altre parole, Gramsci aveva visto quello che i marxisti si rifiutano di vedere: il carattere anti-capitalistico del movimento puritano, se è vero, come è vero, che il capitalismo può svilupparsi solo nella misura in cui sia stata istituzionalizzata l'autonomia della società civile a petto dello Stato.

52. M. Walzer, *Puritanism as Revolutionary Ideology*, in S. N. Eisenstadt (a cura di), *The Protestant Ethic and Modernization*, cit., p. 129.

53. H. Lüthy, *Le passé present*, Rocher, Monaco 1965, p. 20.

54. Cit. da R. H. Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, cit., p. 462.

55. L. Febvre, *Studi su Riforma e Rinascimento*, Einaudi, Torino 1976, p. 201.

56. G. M. Trevelyan, *La rivoluzione inglese del 1688-89*, Einaudi, Torino 1979, p. 168.

Restaurazione e successivamente, con maggior conseguenzialità, dalla Gloriosa Rivoluzione — le quali furono, da un punto di vista sociologico, una reazione termidoriana attuata in due tempi[57] —, essa si diede un regime politico che riconobbe come legittimo tutto ciò che era vitale per lo sviluppo della borghesia imprenditoriale — l'autonomia della società civile a petto dello Stato, la separazione dell'economia dalla religione, la protezione giuridica della proprietà privata, il diritto di comprare e di vendere secondo le leggi del mercato — che la Rivoluzione puritana aveva osteggiato con tutte le sue energie. Si può quindi concludere che lungo tutto il Seicento nella società inglese si confrontarono aspramente due forme di civiltà: «Da un lato c'era l'ideale puritano di una vita austera e frugale di stile nettamente biblico, nello spirito del Vecchio Testamento...; di contro stava un tipo di cultura in cui confluiva tutto ciò che il Rinascimento e l'Umanesimo avevano significato per l'Inghilterra».[58] Alla fine del secolo prevalse la seconda forma di civiltà, dalla quale nacque l'Inghilterra moderna, che poco o niente ricevette dalla cultura puritana, i cui «ideali ben presto divennero l'oggetto di scherno di ogni taverniere ubriaco»,[59] mentre uomini come Bunyan e Baxter venivano imprigionati o messi in condizione di non nuocere.

Ma, allora, si dirà, che cosa ha fatto sì che «l'Europa del Nord, considerata nel suo complesso, ha preso vantaggio rispetto all'Europa mediterranea, molto brillante, già da secoli lavorata dal capitalismo»?[60] Il nord non ha inventato gli strumenti di base del capitalismo — la partita doppia, la lettera di cambio, la banca, l'impresa ecc. —, che vengono tutti dal sud, e in particolare dall'Italia centro-settentrionale; non ha neanche scoperto niente — né l'America, né la rotta del Capo di Buona Speranza, né la via dell'Asia. Eppure, a partire dal XVII secolo il centro motore del capitalismo si sposta verso l'Europa settentrionale. Non è il problema di Weber, questo, ma potrebbe essere che Weber, novello Colombo, partito per spiegare la genesi dello spirito del capitalismo moderno, sia riuscito ad indicare la via da percorrere per dare ragione di questo fenomeno storico. Insomma, potrebbe non essere una

57. Intendo per «reazione termidoriana» il tentativo, coronato da successo, della società borghese di liberarsi dalla pretesa di un partito rivoluzionario di sottoporre la vita economica ai rigidi imperativi di una ideologia a carattere collettivistico.

58. J. Huizinga, *La civiltà olandese del Seicento*, cit., p. 55.

59. V. L. Parrington, *Storia della cultura americana*, cit., vol. I, pp. 14-15.

60. F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, cit., vol. II, p. 575.

pura coincidenza il fatto che l'Europa settentrionale ha preso il sopravvento sull'Europa meridionale proprio a partire dal momento in cui si è convertita al cristianesimo riformato.

In realtà ci sono buone ragioni per pensare che esiste una correlazione causale fra la Riforma e la conquista della *leadership* economica da parte dell'Europa settentrionale, anche se essa non è affatto quella che pensava Weber.

In primo luogo, il protestantesimo, pur essendo animato dall'*intentio* di restaurare la piena vigenza degli imperativi religiosi sulla vita e di arginare le «sataniche» forze scatenate dal capitalismo, finì per indebolire il controllo ierocratico sui pensieri e sulle azioni degli uomini, in quanto sostituì un potere spirituale centralizzato e a carattere monopolistico con una pluralità di sette in concorrenza fra di loro. A ciò si deve aggiungere che Lutero e Calvino, avendo contestato frontalmente le funzioni del clero come corpo separato di custodi del messaggio biblico e di intermediari fra i fedeli e Dio, soppressero il più efficace strumento per esercitare la direzione unitaria delle coscienze. Inoltre, liberarono i Paesi in cui la loro protesta ebbe successo dal parassitario e pletorico apparato burocratico che la Chiesa aveva pazientemente costruito; il che, naturalmente, significò la possibilità di una più razionale utilizzazione delle risorse produttive.[61] Infine, il successo delle sette riformate fece sorgere il problema della libertà di coscienza; un problema completamente assente nella civiltà medievale e che sarebbe stato risolto — dopo le atroci e devastanti guerre di religione — con l'istituzionalizzazione del principio di tolleranza e con una parziale laicizzazione degli Stati pluriconfessionali.[62]

Tutto ciò creò uno dei prerequisiti essenziali dello sviluppo capitalistico: l'indebolimento del controllo spirituale delle istituzioni ierocratiche, tutte animate da un intenso spirito anti-mammonistico. In breve: l'azione disgregatrice della Riforma generò nell'Europa centro-settentrionale una proliferazione continua di sette che vanificò ogni tentativo di instaurare una nuova ortodossia obbligatoria per tutti; e ciò avvenne nello stesso arco di tempo

61. Non a caso, una delle più frequenti lagnanze dei governanti delle società cattoliche riguardava la presenza improduttiva di migliaia e migliaia di sacerdoti e di monaci, un fenomeno che, come è noto, in Spagna raggiunse dimensioni patologiche e fu una delle cause della sua rovina economica.

62. Cfr. L. Pellicani, *Secolarizzazione ed etica della tolleranza*, in «Mondoperaio», 1986, n. 11.

in cui nei Paesi dove le eresie non avevano attecchito o erano state estirpate con la forza — la Spagna, l'Italia, il Portogallo e il Belgio — la Chiesa cattolica intensificò con i metodi più spietati il controllo sulle coscienze. E con questo veniamo alla causa principale dello spostamento del centro motore del capitalismo dal sud verso il nord: la *Controriforma*.[63]

I successi, rapidi e spettacolari ad un tempo, dello scisma luterano suscitarono nella Curia romana forti apprensioni, anzi qualcosa di assai simile al timor panico. Lo spirito eretico, che per secoli era stato soffocato o assorbito con relativa facilità, ora minacciava di dilagare e di distruggere dalle fondamenta il grandioso edificio della Chiesa. La risposta non si fece attendere ed ebbe i tratti tipici di una «*reazione totalitaria*»,[64] la quale colpì non solo gli eretici, ma la libertà spirituale in quanto tale in cui i principi della Chiesa identificarono la *source* di tutti i pericoli che minacciavano l'esistenza stessa dell'istituzione di cui essi erano i supremi reggitori. Occorreva reagire con la massima energia, mobilitare tutte le risorse materiali, umane e organizzative per disinfestare il «gregge dei fedeli» e per creare una barriera protettiva capace di impedire la diffusione del contagio. Così la Chiesa riportò in vita l'Inquisizione — che, salvo in Spagna, aveva da tempo cessato di operare —, assunse caratteristiche paramilitari — non a caso l'ordine creato da Ignazio di Loyola fu chiamato Compagnia di Gesù — e nei Paesi che non si erano sottratti al suo controllo estirpò metodicamente «quel minimo vitale di libertà senza la quale una società non può produrre né pionieri intellettuali, né pionieri industriali, né ricerca scientifica, né slancio economico».[65] Le nuove parole d'ordine della Curia romana furono: sorvegliare, sospettare e colpire implacabilmente tutti i portatori, reali o potenziali, dell'eresia.[66] Es-

63. Non sembra sostenibile la tesi secondo la quale le scoperte geografiche avrebbero determinato lo spostamento del centro di gravità del sistema capitalistico europeo. Già agli inizi del nostro secolo Sombart giudicò tale spiegazione «priva di qualsiasi fondamento» (*Gli Ebrei e la vita economica*, cit., vol. I, p. 41), facendo osservare che esse avrebbero dovuto dare alla Spagna e al Portogallo ampie possibilità di sviluppo economico. In tempi più recenti Frederic Lane nella sua monografia *Le navi di Venezia* (Einaudi, Torino 1983) ha documentato minuziosamente che il commercio veneziano non fu affatto messo in crisi dalle scoperte geografiche. Al contrario, mai come nel Cinquecento Venezia fu così ricca e potente.

64. A. Lüthy, *Le passé present*, cit., p. 41.

65. *Ibidem*, p. 43.

66. Questi furono i princìpi direttivi — redatti dal cardinale Carafa, che poi sarebbe salito al soglio papale con il nome di Paolo IV — della politica controri-

sa praticò la «pedagogia della paura», coltivò la «nevrosi del sospetto»[67] e introdusse dappertutto il clima tipico dello «stato d'assedio». Obiettivo dichiarato: «terrorizzare il popolo» — come scrisse Francisco Peña nell'introduzione alla nuova edizione del *Manuale dell'inquisitore*.[68]

La reazione totalitaria controriformistica forse non avrebbe avuto successo se, per una di quelle congiunture gravide di enormi conseguenze di cui la storia offre innumerevoli esempi, la Chiesa non avesse trovato un poderoso alleato nella Spagna. Questa «società feudale arcaica, divenuta per caso potenza mondiale grazie all'argento americano, assunse nel XVI secolo il ruolo di campione della Chiesa cattolica, imprimendo così in una certa misura i propri caratteri alla Chiesa quanto allo Stato, ovunque queste due forze fossero unite al potere. La religione cattolica romana, come ha dimostrato la storia medievale, era perfettamente compatibile con l'espansione capitalistica. Indubbiamente l'emergere delle Signorie nelle società capitalistiche avanzate segnò di per sé un regresso economico, indipendentemente dal fatto che questi Stati fossero protetti o no dalla Spagna. Roma, con il suo pletorico apparato burocratico ecclesiastico, sarebbe stata in qualsiasi epoca una città poco favorevole all'attività commerciale, ma la protezione della Spagna, per il suo stesso carattere e per le esigenze di quello Stato, impose in forma ancora più estrema una politica anticommerciale. Quel che è più grave, questa opera fu coronata da successo con conseguenze disastrose. La ricchezza e l'appoggio della Spagna permisero alle società da essa protette di funzionare, di apparire vitali economicamente anche se non lo erano, e questa illusione durò abbastanza a lungo per consentire al nuovo sistema di diventare permanente».[69]

Accadde così che l'alleanza storica fra la Spagna e la Chiesa con-

---

formistica: «In cose di fede, non bisogna aspettare nemmeno un istante, ma agire con la massima severità al minimo sospetto; non bisogna avere alcun riguardo per principi e prelati, per alta che sia la loro posizione; non bisogna degradarsi ad usare la minima tolleranza» (cit. da L. von Ranke, *Storia dei Papi*, Sansoni, Firenze 1965, p. 655). Lo stesso Carafa non esitò a confessare: «Anche se mio padre fosse eretico, raccoglierei la legna per farlo bruciare sul rogo» (cit. da J. Khal, *Miseria del cristianesimo*, Il Formichiere, Milano 1974, p. 72).

67. I. Mereu, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Mondadori, Milano 1979, p. 93.

68. Cit. da B. Bennassar, *L'Inquisizione o la pedagogia della paura*, in B. Bennassar (a cura di), *Storia dell'Inquisizione spagnola*, Rizzoli, Milano 1980, p. 95.

69. H. Trevor-Roper, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Laterza, Bari 1969, p. 78.

troriformistica, nata «per preservare dalla contaminazione»[70] il mondo cattolico, portò alla formazione di un tipo di società a carattere burocratico, basato su una economia rifeudalizzata nella quale la nobiltà terriera fece dell'ideologia dell'onore un'arma spirituale per combattere efficacemente le minacce alla sua supremazia di classe che potevano provenire dai ceti borghesi.[71] Il risultato fu che lo sviluppo economico della società spagnola, malgrado le ingenti risorse provenienti dall'immenso impero fondato dai *conquistadores*, fu bloccato. Contemporaneamente il Paese — l'Italia — che aveva dato i natali al capitalismo moderno, fu trasformato in «una oblunga piattaforma dell'assolutismo spagnolo».[72] Quest'ultimo fece scempio delle risorse materiali, intellettuali e morali di quelle che erano state sin alle soglie del XVI secolo le società più progredite d'Europa e le trascinò lungo la strada della regressione storica.[73]

Si può quindi dire che la lotta religiosa fra cattolicesimo e protestantesimo ben presto divenne, al di là delle intenzioni dei contendenti, un *conflitto di civiltà* nel quale si scontrarono due mo-

70. H. Kamen, *La Inquisición española*, Editorial Crítica, Barcellona 1979, p. 110.

71. Cfr. J. A. Maravall, *Potere, onore, élites nella società spagnola del secolo d'oro*, Il Mulino, Bologna 1987.

72. P. Anderson, *Lo Stato assoluto*, Mondadori, Milano 1980, p. 66.

73. In un saggio relativamente recente — *La transizione dal feudalesimo al capitalismo*, in R. Romano e C. Vivanti (a cura di), *Dal feudalesimo al capitalismo*, Einaudi, Torino 1978, pp. 113-1192 — Maurice Aymard ha creduto di poter spiegare il declino economico dell'Italia con il fatto che, a suo dire, il capitalismo italiano era contemporaneamente in anticipo e in ritardo rispetto a quello dell'Europa settentrionale. Questa ipotesi risulta del tutto superflua una volta che si tengano presenti i due principali mutamenti che investirono brutalmente l'Italia nel Cinquecento: l'*occupazione straniera*, che trasformò la più parte degli Stati della penisola in colonie o ipocolonie dell'Impero spagnolo, e l'*imposizione del modello controriformistico*. È davvero sorprendente che Aymard sottovaluti tali mutamenti, sui quali, per altro, già da molti anni Lüthy e Trevor-Roper hanno attirato l'attenzione degli studiosi. La rifeudalizzazione di cui parla Aymard non fu un processo autogeno — quanto meno non lo fu che in minima parte —, bensì il risultato della perdita di autonomia degli Stati italiani e della reazione totalitaria della Chiesa che fece terra bruciata in ogni dove. Ciò sembra essere confermato dal fatto che l'unico Stato che riuscì a mantenersi sulla strada dello sviluppo capitalistico — Venezia — fu anche l'unico, fra quelli che avevano una solida base economica, che riuscì a sfuggire al dominio spagnolo e al controllo inquisitoriale della Controriforma. Difendendo la libertà e lo spirito rinascimentali contro i tentativi controriformistici di «organizzare la vita sociale e politica del mondo cristiano secondo modelli medievali» (W. J. Bouwsma, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana*, Il Mulino, Bologna 1977, p. 216), l'oligarchia veneziana difese contemporaneamente i suoi interessi economici e il suo futuro capitalistico. Ancora

delli di organizzazione sociale: monolitico, inquisitoriale e burocratico-feudale quello cattolico; pluralistico, tollerante e capitalistico-borghese quello dei Paesi ove la controriforma non era riuscita a impedire la proliferazione delle sette eretiche.[74] E questo non perché l'etica cattolica fosse più ostile di quella protestante allo spirito della Modernità — anzi, sarebbe più vicino al vero dire che lo era assai meno —, ma perché le esigenze della lotta senza quartiere contro lo spirito ereticale indusse la Chiesa a impegnare tutte le sue energie per «chiudere» le società sulle quali essa poteva ancora esercitare il suo controllo e ad aiutare lo Stato spagnolo a diventare sempre più assoluto, sino a facilitare la nascita di «un vero e proprio cesaropapismo»[75] teso a «congelare in modo molto drastico il processo di differenziazione».[76]

Le conseguenze della reazione totalitaria della Chiesa furono, come si è detto, catastrofiche per i Paesi cattolici,[77] non solo perché il modello controriformistico era incompatibile con lo sviluppo economico e scientifico, ma anche perché si verificò un fenomeno sulla cui importanza storica Lüthy, Trevor-Roper, Delumeau

più insoddisfacente di quella di Aymard deve essere considerata la tesi di Benedetto Croce, secondo la quale la decadenza italiana si spiegherebbe con la «fiacchezza morale» che colpì le minoranze dirigenti della penisola. Nel Seicento si completò un processo che era iniziato nel secolo precedente e che aveva costretto le *élites* intellettuali ed economiche ad emigrare per sottrarsi al controllo clericale. Questa, e non la fiacchezza morale, fu la causa della malattia che colpì quella che era stata per almeno tre secoli la società più creativa d'Europa. La tesi di Croce risulta poi sconcertante se si tiene presente che nella *Filosofia della pratica* (Laterza, Bari 1957, p. 46) si trova addirittura l'elogio proprio di ciò che aveva determinato l'immiserimento intellettuale, morale ed economico dell'Italia: «La Santa Inquisizione è veramente santa, e vive perciò nella sua eterna idea: quella che è morta, non è nient'altro che la sua contingente incarnazione storica». Qui si tocca con mano non solo l'incapacità dell'idealismo di individuare le cause reali dei processi storici, ma anche la sua propensione a tutto giustificare in nome del principio che «tutto ciò che è stato doveva essere; ciò che è veramente reale, è veramente razionale» (*ibidem*, p. 64).

74. Da questo punto di vista, la sconfitta dell'Invincibile Armata non fu solo la sconfitta dell'imperialismo spagnolo, ma anche di un modello culturale che avrebbe potuto estendersi a tutta l'Europa, bloccandone, forse definitivamente, la marcia verso la Modernità.

75. H. Jedin, *Storia della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1985, vol. VI, p. 780.

76. T. Parsons, *Sistemi di società*, cit., vol. II, p. 115.

77. Unica eccezione: la Francia, la quale, essendo la principale antagonista della Spagna, rifiutò il modello controriformistico e finì per essere infettata dal morbo — l'eresia protestante — per combattere il quale la Chiesa aveva dichiarato guerra alla Modernità.

e Kamen hanno opportunamente insistito: *la fuga dei cervelli e dei capitali*. Infatti, la politica inquisitoriale portò a guardare con sospetto a intere categorie sociali — gli ebrei, gli stranieri, gli eretici, gli intellettuali e gli stessi mercanti in quanto oggettivi veicoli di infezione — che non si conformavano totalmente e spontaneamente ai modi di pensare, di sentire e di agire considerati gli unici ammissibili dalle autorità politiche e religiose. Tali categorie sociali furono percepite come inassimilabili o comunque oggettivamente pericolose e pertanto nei loro confronti fu adottata tutta una serie di misure «profilattiche» che rese ben presto soffocante l'atmosfera morale entro la quale esse erano costrette a muoversi e ad operare. Si venne così a creare una situazione del tutto nuova e tale da indurre i «sospetti» a trasferirsi con i loro beni mobili e con il loro «capitale occulto» — il sapere scientifico, le competenze tecniche, il talento imprenditoriale — in quei Paesi dove, a causa della proliferazione delle sette, si praticava una qualche forma di tolleranza. Fra questi Paesi — vere e proprie «terre di rifugio»[78] — un ruolo privilegiato assunse l'Olanda, in quanto era il più liberale di tutti e governato da uomini caratterizzati da una mentalità tipicamente borghese, ossia pragmatica e calcolatrice. Questi furono ben lieti di accogliere l'«emigrazione di qualità» sulla base di un ragionamento che Jan De Witt formulò con la massima franchezza: «Senza l'aumento degli stranieri, noi non possiamo far crescere la nostra pesca, la nostra navigazione e la nostra manifattura... I nuovi venuti sono obbligati a rischiare il poco denaro che hanno portato. E se qualche nuovo venuto, grazie alla sua industriosità, inventa qualche nuovo metodo o commercio, anche gli olandesi non potranno che trarne vantaggio».[79]

Gli stranieri di cui parlava De Witt provenivano in gran parte dalle due aree economicamente più progredite d'Europa che avevano avuto la disgrazia di essere state incorporate nell'Impero spagnolo e sottoposte al «trattamento» controriformistico: i Paesi Bassi

78. E. Passerin d'Entrèves, *L'incidenza del protestantesimo sulle trasformazioni culturali, politiche e sociali dell'Europa*, Giappichelli, Torino 1972, p. 93.

79. Cit. da A. Peyrefitte, *Le mal français*, Plon, Parigi 1976, p. 93. Analogo l'atteggiamento degli inglesi nei confronti degli stranieri, come risulta dalle seguenti considerazioni che si trovano in un trattato del 1577: «A causa dei conflitti sorti in altri Paesi, la costruzione delle dighe e i manufatti di lana sono molto più diffusi in Inghilterra... Per questo motivo noi dobbiamo favorire gli stranieri che ci hanno insegnato tante cose utili,... poiché noi inglesi siamo non tanto buoni inventori, quanto buoni discepoli degli altri» (cit. da H. Kamen, *Il secolo di ferro*, cit., p. 122).

meridionali e, con l'eccezione di Venezia, l'Italia centro-settentrionale. Le dimensioni di tale esodo non furono grandi, ma grandi furono le capacità produttive che si trasferirono dai Paesi cattolici ai Paesi protestanti. Un flusso continuo di *self-made men* «provati da lunghi anni di avversità e privati infine della patria, se ne andarono a vivere fra stranieri e ad esercitare il loro considerevole talento. In questo flusso si può vedere rappresentato quasi visivamente il passaggio della *leadership* capitalistica dall'Europa cattolica all'Europa protestante».[80] I loro nomi sono innumerevoli. Gli Zanino, i Pellizzari, gli Arnolfini, i Turrettini, i Balbani, i Diodati, i Pallavicino e tanti altri fra gli italiani;[81] i Brunel, i Moucheron, i Lemaire, i van Os e i de Geer fra le migliaia di belgi che si riversarono in Olanda, in Svizzera, in Germania e in Inghilterra, «fertilizzando» l'economia di questi Paesi sfuggiti ai tentacoli della Inquisizione.

L'importanza di tale ondata migratoria per lo sviluppo economico-scientifico dei Paesi che l'accolsero e la sfruttarono risulta con chiarezza solare quando si esamina ciò che accadde nella seconda metà del Cinquecento nei Paesi Bassi. La grande Anversa, che il diplomatico inglese Sampson aveva definito «una delle meraviglie del mondo»[82] per la sua opulenza e l'intensità dei suoi traffici, fu assassinata metodicamente dalla politica di Filippo II, che, ossessionato dal problema dell'unità spirituale del suo impero, dopo averla riconquistata, la sottopose a un controllo inquisitoriale così soffocante da indurre la maggior parte degli uomini di affari a trasferirsi nelle province settentrionali. Accadde così che, grazie allo straordinario contributo degli esuli belgi,[83] Amsterdam divenne la più fiorente città capitalistica del mondo, dove grandi imprenditori quali Johan de Brauw, François Fagel, Franz van Aerssen, Daniel Heinsius, Louis Elsevier, Justus Lipsius e cento altri

80. *Ibidem*, p. 130.

81. Molti dei quali erano di Lucca, che la Chiesa controriformistica considerava «il luogo più corrotto di tutti» (cit. da M. Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Einaudi, Torino 1974, p. 408).

82. Cit. da S. T. Bindoff, *Splendore commerciale di Anversa*, in AA. VV., *Storia del mondo moderno*, Garzanti, Milano 1969, vol. II, p. 56.

83. Il fenomeno dell'«emigrazione di qualità» non interessò solo Anversa, ma praticamente tutte le città dei Paesi Bassi meridionali. Intere comunità e intere industrie si trasferirono in Olanda. Un esempio per tutti: quando Gand fu occupata dagli spagnoli, novemila persone chiesero il passaporto, ritenendo che il nuovo regime sarebbe stato incompatibile con l'esercizio delle loro attività commerciali, industriali e tecnico-scientifiche.

minori operarono con notevole successo in un clima di singolare tolleranza.

È vero, dunque, che a partire dalla seconda metà del Cinquecento i Paesi protestanti, nel loro complesso, incominciarono a mostrare un superiore dinamismo economico, ma ciò non avvenne perché l'*etica calvinistica* avesse una qualche «intima affinità» con lo spirito imprenditoriale.[84] Le ragioni principali della crescente vitalità dei Paesi non contro-riformistici furono sostanzialmente due e strettamente connesse fra di loro: la *tolleranza religiosa* e l'*apertura* nei confronti degli stranieri. Tali ragioni non hanno nulla a che vedere con la teologia calvinista, che, come abbiamo visto, fu la più intollerante di tutte, bensì con la decomposizione del mondo cristiano in una pluralità di confessioni religiose che impedì che una di esse si imponesse quale credo obbligatorio di Stato. Il risultato fu che l'istituzionalizzazione del principio di tolleranza, un principio che lungo il secolo XVII si dimostrò funzionale allo sviluppo economico e scientifico. In breve: i Paesi che riuscirono a scoprire che la tolleranza era la precondizione dell'espansione del capitalismo furono quelli che riuscirono a conquistare la *leadership*. Ciò fu percepito con straordinaria lucidità da Spinoza, come risulta da questa pagina, molto istruttiva, del suo *Trattato teologico-politico*: «In questa fiorentissima repubblica e illustre città — Spinoza parla di Amsterdam — vivono in piena concordia uomini di ogni nazionalità e di ogni confessione religiosa, i quali, se devono collocare il proprio denaro presso qualcuno, si preoccupano soltanto di sapere se costui abbia o no risorse o se sia solito condursi negli affari con correttezza oppure in modo fraudolento. Quanto al resto, la religione e la confessione professate li lasciano indifferenti, poiché, se si dovesse ricorrere al giudice, esse non avrebbero influenza nel fare vincere o perdere la causa; né esiste una setta

84. Che la religione ebbe uno scarso peso nel processo di formazione delle due Europe — una dinamica e autopropulsiva e l'altra stagnante — è confermato dal fatto che «all'inizio del XVI secolo, tutti i Fugger salvo uno — Ulrich — restano cattolici. All'epoca delle guerre di religione nelle Fiandre e in Francia, il più importante centro bancario d'Europa fu Genova e i più grandi banchieri furono genovesi, spagnoli o fiorentini. Inoltre, quali furono le più grandi imprese industriali del XVI secolo? Quella dei Fugger, la miniera di alluminio di Tolfa e l'arsenale di Venezia: vale a dire tre imprese cattoliche» (J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, cit., p. 309). E nella Londra elisabettiana i banchieri più importanti non erano forse italiani e spagnoli, vale a dire cattolici costretti ad emigrare per sottrarsi alla morsa dell'Inquisizione? (cfr. C. H. Wilson, *Commercio, società, Stato*, cit., p. 567).

religiosa — per quanto aborrita possa essere — i cui aderenti non possano contare sulla protezione favorita loro dall'autorità dei magistrati, a condizione naturalmente che non danneggino nessuno, che diano a ciascuno ciò che gli spetta e che vivano onestamente».[85]

A questo punto possiamo trarre alcune conclusioni sul ruolo della Riforma nella dinamica storica del capitalismo moderno. Non c'è dubbio che l'irruzione delle sette riformate sulla scena europea produsse quella che Lüthy ha chiamato con felice espressione la *traslatio imperii* delle scienze e delle capacità produttive dal sud al nord.[86] Ciò ha fatto nascere l'impressione — del tutto fuorviante — che la *source* dello slancio economico dell'Olanda o dell'Inghilterra fosse da cercare nella superiore razionalità della mentalità e dell'etica calviniste e ha indotto non pochi studiosi, che pure hanno presente la fragilità degli argomenti e della base empirica su cui è costruita l'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, a pensare che la tesi weberiana quanto meno contenga un nucleo di verità: dopo tutto, essa spiega ciò che altre teorie — per esempio, quella marxiana — non sono neanche capaci di vedere. Ma se concentriamo la nostra attenzione sulla politica della terra bruciata condotta dalla Chiesa controriformistica con il sostegno dell'Impero spagnolo, lo spostamento del centro motore della civiltà moderna dall'Europa meridionale all'Europa settentrionale non appare più un mistero, bensì, al contrario, *la logica conseguenza della reazione totalitaria contro la società aperta* con la quale la Curia romana arginò il dilagare dell'eresia: per colpire Lutero e Calvino, che minacciavano la sua stessa esistenza, la Chiesa cattolica soffocò tramite l'Inquisizione — «arma assoluta» del dominio clericale — tutto ciò senza cui il capitalismo non può che deperire: la tolleranza, prima di tutto, o, che è lo stesso, la separazione fra la sfera della religione e la sfera dell'economia.

Quanto alla Riforma, partita per estirpare le radici dello spirito capitalistico e per arrestare il processo di secolarizzazione culturale,[87] che minacciavano i valori più sacri della *traditio* cristiana, essa — *contro le sue stesse intenzioni di partenza* — finì, per le ra-

85. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, UTET, Torino 1972, p. 729.

86. H. Lüthy, *Once Again: Calvinism and Capitalism*, in S. N. Eisenstadt (a cura di), *The Protestant Ethic and Modernization*, cit., p. 93 e *Variations on the Theme by Max Weber*, in M. Prestwich (a cura di), *International Calvinism*, cit., p. 374.

87. Il protestantesimo non solo fu una reazione anti-capitalistica, ma anche una reazione anti-razionalistica. Per Lutero esisteva un'unica fonte di verità: le Sacre

gioni che abbiamo visto, per imprimere una vigorosa spinta al processo di modernizzazione nei Paesi dove ebbe successo. Contemporaneamente, l'Europa cattolica, soffocata dall'apparato inquisitoriale della Chiesa e dalla dissennata politica centralizzatrice della Monarchia spagnola, fu scavalcata dall'Europa settentrionale e il capitalismo, nato nelle città italiane, emigrò proprio verso quei Paesi periferici dove i suoi nemici si erano sollevati pieni di odio e di rancore. In tal modo — conviene ripeterlo — è nata l'idea che occorre frugare negli scritti dei predicatori protestanti per trovare i segreti della Modernità e, in particolare, le radici morali del capitalismo: una idea che avrebbe fatto fremere di orrore non solo Lutero e Calvino, ma anche Bunyan e Baxter, che altro non vollero che espellere dalla cristianità quegli agenti che la stavano portando fuori della civiltà ecclesiastica, fra i quali c'era in prima linea lo spirito acquisitivo. La Riforma, insomma, generò un gigantesco «paradosso delle conseguenze». Essa non solo fallì là dove la Controriforma, grazie al suo apparato burocratico e alle formidabili risorse politico-economiche dell'Impero spagnolo, ebbe successo, ma addirittura finì per spianare la strada al suo principale nemico: lo spirito capitalistico, per l'appunto.

Scritture, le quali dovevano essere sottratte alla libera indagine critica. Accadde così — come dovette constatare con amarezza Erasmo — che «là dove il luteranesimo era dominante, la coltivazione delle lettere era stata soppressa» (cit. da A. Rustow, *Freedom and Domination*, Princeton University Press, Princeton 1980, p. 279). Non meno ostile alla libera ricerca della verità risultò essere il calvinismo. In Olanda, per esempio, esso cercò, senza successo, di estirpare le scienze e lo spirito razionale (cfr. J. Huizinga, *La civiltà olandese del Seicento*, cit., pp. 57-58).

Capitolo IV

L'ECONOMIA INGABBIATA

L'Europa si spiega sempre in rapporto agli altri continenti.
Fernand Braudel

Basta confrontare la società occidentale con la società burocratica cinese per apprezzare fino in fondo il miracolo che avvenne in Europa nel XVI e nel XVII secolo. La concentrazione delle circostanze che portò alla nascita del capitalismo e che mise in moto l'industrializzazione del mondo intero ha tutta l'apparenza di un colpo di fortuna, di un accadimento privilegiato della storia toccato in questo caso a quel sottile promontorio dell'Asia chiamato Europa.
Etienne Balazs

Abbiamo esaminato le teorie di Marx e Weber e abbiamo visto che la prima porta in un vicolo cieco e che la seconda, anche nella sua versione «debole», porta fuori strada. Ma non si deve concludere che la perlustrazione di queste due cime dell'orografia sociologica sia completamente inutile. E questo non solo perché senza Marx e senza Weber molto probabilmente non ci sarebbero nemmeno i termini del problema che abbiamo davanti, ma anche, e soprattutto, perché nelle loro opere si trova, quasi nascosta, una ipotesi che getta una luce estremamente chiarificatrice sul nostro enigma. A tale ipotesi essi giunsero quando imboccarono la via della comparazione storica; quando, cioè, incominciarono a confrontare la struttura della civiltà occidentale con quella delle civiltà orientali: «invece di continuare a chiedersi quali forze specifiche spiegavano il sorgere del capitalismo borghese razionale dell'Occidente moderno», si domandarono «perché in tutte le altre forme di civiltà del mondo non fosse apparso qualcosa di simile al capitalismo».[1] Allora scorsero che la risposta al loro interrogativo poteva essere trovata *solo analizzando la struttura del Potere pubblico*.

1. T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, cit., p. 651.

Il 2 giugno 1853 Marx scrive ad Engels: «Sulla formazione delle città orientali non c'è nulla di più brillante, di più chiaro, di più indovinato del vecchio François Bernier...: "*Le roi est le seule et unique proprietaire de toutes les terres* du royaume, d'ou suite nécessaire que toute *une ville capitale* comme Delhi ou Agra ne vie presque que de la milieu, et est pour conséquent obligée de suivre le roi quand il va en campagne, pour quelque temps, ces ville-la n'étant né ne pouvant être rien moins qu'une Paris, mai *n'etant proprement qu'un camp d'armée*, un peu mieux et plus commodément placé qu'une rase campagne...". Bernier trova a ragione la forma fondamentale di tutti i fenomeni dell'Oriente — lui parla della Turchia, della Persia, dell'Indostan — nel fatto che non vi esisteva *nessuna proprietà del suolo*. Questa è la vera *clef* anche del cielo orientale».[2]

Il 6 giugno Engels gli risponde: «L'assenza della proprietà privata è in realtà la chiave di tutto l'Oriente. Qui risiede la storia politica e religiosa». E avanza questa brillante spiegazione del fenomeno: «Ma per quale motivo gli orientali non arrivano ad avere una proprietà privata, neanche quella fondiaria? Io credo che la ragione risieda nel clima, assieme con le condizioni del suolo, specialmente con le grandi aree desertiche che si estendono dal Sahara, attraverso l'Arabia, la Persia, l'India e la Tartaria, fino ai più alti altipiani dell'Asia. L'irrigazione artificiale è qui la prima condizione dell'agricoltura, e questa è cosa dei comuni o delle province o del governo centrale. In oriente il governo ha avuto sempre e soltanto tre ministeri: finanze (saccheggio interno), guerra (saccheggio dell'esterno e dell'interno) e *traveaux publics* (ossia della produzione)».[3]

La spiegazione engelsiana appare convincente a Marx, che la riformula tale e quale nell'articolo *La dominazione britannica in India*, dove si legge che «in Oriente la necessità primaria di un uso comune ed economico delle acque impone di necessità l'intervento del Potere centralizzatore. Di qui la funzione economica devoluta a tutti i governi asiatici di provvedere alle opere pubbliche».[4] Successivamente scrive ad Engels le seguenti osservazioni (che si riferiscono in maniera specifica all'India, ma che sono suscettibili

2. K. Marx e F. Engels, *Carteggio*, cit., vol. XXXIX, pp. 267-268.
3. *Ibidem*, p. 273.
4. K. Marx, *La dominazione britannica in India*, in *Opere complete*, cit., vol. XII, p. 131.

di essere estese alle altre formazioni sociali dell'Oriente): «Ciò che spiega il carattere stazionario di questa parte dell'Asia nonostante ogni vana agitazione sulla superficie politica, sono due condizioni che si sostengono a vicenda: 1) i *public works* come cosa del governo centrale; 2) accanto ad essi tutto l'Impero, escluse poche città maggiori, dissolto in *villages* che producono una completa organizzazione a sé e costituiscono un piccolo mondo a sé... Credo che non si possa immaginare nessuna base più solida dello *stagnante* dispotismo orientale».[5]

Nel 1853, dunque, Marx ed Engels fecero una importantissima scoperta storico-sociologica: il sistema economico prevalente in Oriente — unica eccezione: il Giappone dei samurai[6] — non poteva e non doveva essere confuso né con l'economia schiavistica né con l'economia feudale (entrambe basate sulla proprietà privata della terra). Quello che essi battezzarono «modo di produzione asiatico»[7] era la base materiale di una formazione sociale *sui generis*, caratterizzata dal fatto che «l'unità complessiva che sovrastava le piccole unità figurava come *proprietario supremo* o come *unico proprietario* e che le comunità effettive figuravano quindi soltanto come possessori ereditari».[8] Di qui la specifica forma di estrazione del plusprodotto predominante nelle civiltà orientali: quella *burocratico-statale*. Infatti, «essendo l'unità il proprietario effettivo e l'effettivo presupposto della proprietà collettiva, il plusprodotto apparteneva, di per sé, a questa unità suprema. Una parte del plusprodotto apparteneva alla comunità superiore e questo plusvalore si manifestava sia sotto forma di tributi ecc. sia sotto forma di lavori collettivi a glorificazione dell'unità; e cioè in parte del despota reale, e in parte del sistema tribale simbolizzato, ossia dio».[9]

Certo, anche nel sistema feudale l'appropriazione del plusprodotto avveniva tramite il ricorso alla coercizione extra-economica, ma qui, nel modo di produzione asiatico, appare un soggetto col-

5. K. Marx e F. Engels, *Carteggio*, cit., voi. XXXIX, pp. 282-283.

6. «Il Giappone, con la sua organizzazione della proprietà fondiaria di tipo prettamente feudale e con la sua piccola proprietà contadina sviluppata, ci fornisce un quadro del Medioevo europeo molto più fedele di tutti i nostri libri di storia, dettati per lo più da pregiudizi borghesi» (K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. I, 3, p. 175).

7. Sulla teoria marxiana del modo di produzione asiatico si veda l'ottima monografia di U. Melotti, *Marx e il Terzo Mondo*, Il Saggiatore, Milano 1972.

8. K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, cit., vol. II, p. 97.

9. *Ibidem*, pp. 97-98.

lettivo là assente: l'«unità complessiva», per l'appunto, che, svolgendo il ruolo di «imprenditore universale»,[10] può controllare, nella misura in cui è una «proprietà terriera concentrata su scala nazionale»,[11] le «sorgenti della vita» in una situazione di monopolio o di quasi monopolio. Ne consegue che la società asiatica non ha, a petto dello Stato, alcuna libertà di movimento: essa è come *ingabbiata* entro le strutture burocratico-manageriali dell'«imprenditore universale» e, precisamente per questo, *è condannata alla stagnazione*. Marx non lo dice esplicitamente,[12] ma è chiaro che sarebbe un fenomeno letteralmente miracoloso se una società basata sul modo di produzione asiatico e governata dal dispotismo burocratico-manageriale riuscisse a realizzare l'accumulazione del capitale, dal momento che tutto, in essa, è strutturato in modo tale da garantire la stabilità e l'ordine, nonché il soffocamento metodico di ogni forma di iniziativa privata.

Alla stessa conclusione — e la cosa è altamente significativa — giunse Weber quando analizzò la struttura politica del bimillenario Impero cinese. «Sul piano politico — si legge in *Confucianesimo e taoismo* — la struttura statale patrimoniale, e soprattutto il carattere patrimoniale dell'amministrazione e della legislazione con le sue tipiche conseguenze (la giustapposizione fra il regno della sacra incrollabile tradizione e il regno dell'arbitrarietà e della discrezionalità più assoluta e incontrollata), ha ostacolato qui come ovunque lo sviluppo per lo meno del capitalismo industriale. Manca, cioè, il funzionamento razionalmente prevedibile dell'amministrazione e della giustizia necessari all'industria che tende a svilupparsi in una impresa razionale. In Cina come in India e nei territori di diritto islamico e in generale ovunque non abbia avuto il sopravvento una produzione giuridica e giurisprudenziale razionale, vige il principio: "L'arbitrio prevale sul diritto locale". Tale principio non è stato però in grado di favorire lo sviluppo di istituzioni giuridiche capitalistiche, come avvenne nel Medioevo occidentale, poiché mancava da un lato l'autonomia corporativa della città come unità particolare e dall'altro la definizione fissa e ga-

10. F. Engels, *Anti-Dühring*, in *Opere complete*, cit., vol. XXV, p. 172.

11. K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. III, 3, p. 199.

12. Ma Engels sì: «La Turchia, *come ogni dispotismo orientale, è incompatibile con l'economia capitalistica*; il plusvalore estorto non sfugge alle mani dei rapaci satrapi e pascià. La prima condizione fondamentale dell'acquisizione borghese manca: *la sicurezza delle persone e della proprietà dei commercianti*» (cit. da B. S. Turner, *Weber and Islam*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1974, pp. 15-16).

rantita in modo privilegiato delle istituzioni dominanti — due fattori che, insieme, nel Medioevo, proprio con l'aiuto di tali princìpi hanno prodotto tutte le forme giuridiche conformi al capitalismo».[13]

Ma già nella *Storia economica e sociale dell'antichità* Weber aveva messo in luce che esisteva una correlazione causale negativa fra lo sviluppo dello Stato burocratico-centralizzatore e lo sviluppo capitalistico, scrivendo: «L'ordine burocratico del regime monarchico, bloccando le fonti del profitto, prosciugava lentamente proprio i maggiori capitali... Il conseguente ristagno e regresso della formazione del capitale era accompagnato di regola dalla tendenza dello Stato ad assicurare il soddisfacimento dei propri bisogni differenziando ed allargando progressivamente la cerchia di coloro che, con i propri beni o con la propria qualifica professionale, garantivano per le prestazioni pubbliche, e che erano quindi legati, dal punto di vista giuridico o amministrativo, alle loro funzioni sociali e al proprio patrimonio. Tale fenomeno dovrà sfociare in quel dominio delle liturgie e dei *munera*, in quella distruzione di tutto quanto, in ogni società classica, si era chiamato «libertà» e che negli Stati antichi sono caratteristiche dei cosiddetti periodi di decadenza. L'ordine istituito dalla monarchia, così vantaggioso per la massa dei sudditi, *rappresenta la morte dello sviluppo capitalistico* e di tutto ciò che su di esso si fonda».[14] Puntuale la legge, di fondamentale importanza per il nostro problema, che Weber estrae dalla sua analisi: «I periodi in cui la società è "saturata d'ordine" — il che vuol dire economicamente stabile — sono quelli che registrano una caduta verticale del capitalismo» in quanto *la saturazione d'ordine* medesima si attua attraverso un «processo di controllo, monopolizzazione e burocratizzazione» che si accompagna con «la diretta esclusione del capitale privato».[15]

Come si vede, sia Marx che Weber, grazie all'analisi macrosociologica comparata, riuscirono a vedere che ciò che aveva reso *unica* la parabola storica della civiltà occidentale era la particolare configurazione che aveva assunto, di regola, il Potere pubblico: un Potere quasi sempre *limitato* e dalle *leggi* e, soprattutto, da *contro-*

13. M. Weber, *Confucianesimo e taoismo*, in *Sociologia delle religioni*, cit., vol. I, p. 505.
14. M. Weber, *Storia economica e sociale dell'antichità*, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 35-36 (corsivo aggiunto).
15. *Ibidem*, p. 35 e p. 37.

poteri diffusi strettamente legati alla *proprietà privata* (sia mobiliare che immobiliare). Ma il valore di questa scoperta rimase per decenni oscurato dal mito del «feudalesimo universale».[16] Solo quando Karl Wittfogel pubblicò la sua grande ricerca storico-sociologica sul Potere totale,[17] la categoria del dispotismo burocratico-manageriale fu sottratta all'oblio e oggi, grazie ad essa, possiamo percepire le enormi differenze esistenti fra le forme di dominio tipiche dell'Asia, dell'Africa e dell'America precolombiana e quelle tipiche dell'Europa.[18]

Il dispotismo, preso nella sua forma ideal-tipica, ci appare come una Megamacchina — l'espressione, efficacissima, è di Lewis Mumford[19] —, vale a dire una «macchina invisibile» (di guerra e di lavoro) capace di schiacciare tutto ciò che trova davanti a sé o, quanto meno, di impedire la formazione di forze sociali autonome in grado di sfidarla e persino di porre un argine alla volontà arbitraria di coloro che ne controllano le formidabili leve di comando. Nella Megamacchina sono saldati in modo tipico il monopolio della violenza, il monopolio della produzione materiale e il mo-

16. R. Boutruche, *Signoria e feudalesimo*, Il Mulino, Bologna 1978, vol. I, p. 224; W. Kula, *Teoria economica del feudalesimo*, Einaudi, Torino 1974, p. 6. Eppure già Montesquieu aveva visto nel feudalesimo «un avvenimento verificatosi una volta nel mondo, e che forse non si sarebbe ripetuto più»; e aveva altresì visto che esso aveva salvato l'Europa dal dispotismo, in quanto, «concedendo a individui differenti forme di signoria sulla medesima cosa o sulle medesime persone, aveva diminuito il peso della signoria in sé; aveva fissato parecchi limiti ad imperi troppo vasti; aveva creato la norma con una certa tendenza all'anarchia, e l'anarchia con una certa tendenza all'ordine e all'armonia» (*Lo spirito delle leggi*, UTET, Torino 1965, vol. II, p. 310).

17. K. A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, SugarCo, Milano 1980.

18. Ma non della Russia, la quale si è sempre mossa all'interno di una tradizione tutt'affatto differente dalla tradizione culturale euro-occidentale, come risulta dalla splendida monografia di Tibor Szamuely, *The Russian Tradition* (Secker and Warburg, Londra 1974). Sicché Perry Anderson commette un grave errore di classificazione quando definisce il regime zarista «l'ultima e più duratura forma di assolutismo europeo» (*Lo Stato assoluto*, cit., p. 290). Ancora più sconcertante il fatto che Gabriel Almond e Bingham Powell (*Politica comparata*, Il Mulino, Bologna 1970, pp. 299 e ss.) sotto l'etichetta «sistemi burocratici centralizzati» mettano la monarchia dei Tudor e l'Impero degli Incas, vale a dire un sistema politico che era sulla strada che avrebbe portato al costituzionalismo moderno e uno Stato onnipotente che, attraverso un gigantesco apparato di funzionari, aveva pianificato la vita di ogni lavoratore in modo tale che questi era come «un condannato ai lavori forzati, intento alla stessa monotona fatica» (W. H. Prescott, *La conquista del Perù*, Einaudi, Torino 1970, p. 44).

19. L. Mumford, *Il mito della macchina*, Il Saggiatore, Milano 1969, p. 264.

nopolio della produzione spirituale. Il che vuol dire che il dispotismo è una forma di dominio che ha unificato ciò che in Europa, per tutta una serie di fortunate e quasi miracolose congiunture storiche, si è presentato, di norma, diviso, frantumato e persino polverizzato. Il risultato è stato che il dispotismo, attraverso quello che ho proposto di chiamare il «triplice monopolio»,[20] ha potuto asservire la società alle proprie specifiche esigenze. La distinzione, che per tanti secoli ha caratterizzato l'esistenza storica dell'Europa occidentale, fra *società civile* e *Stato* — una distinzione che è nata dall'«impotenza di ciascuna forza ad eliminare le altre»[21] — non ha potuto emergere nei Paesi assoggettati alla Megamacchina. In essi la società è stata imprigionata nella weberiana «gabbia d'acciaio» e, precisamente per questo, non ha potuto svilupparsi autonomamente, esperimentare nuove forme di vita, saggiare modelli alternativi di organizzazione della produzione materiale e spirituale. Grazie al «dominio politico dei meccanismi economici»,[22] i funzionari dell'Apparato hanno potuto «saturare d'ordine» la società, tutto controllando, sorvegliando, inquadrando, dirigendo e, in tal modo, sono riusciti a bloccare sul nascere ogni tendenza percepita come pericolosa per il loro potere e per i loro privilegi di classe.[23] Hanno protetto, è vero, la società dai nemici esterni e hanno garantito le condizioni minime della riproduzione della vita attraverso i *public works*; ma, nello stesso tempo, e nella misura in cui hanno osteggiato con successo tutte le forme di iniziativa privata, hanno impedito il possibile passaggio da un'economia statica e ripetitiva a un'economia autopropulsiva. In breve: il dispotismo ha fatto sì che la «razionalità economica» sia stata regolarmente sacrificata alla «razionalità politica», nel senso che le esigenze della «tecnologia del potere» hanno fatto aggio sulle esigenze della «tecnologia della produzione».[24]

20. L. Pellicani, *Il mercato e i socialismi*, SugarCo, Milano 1979, p. 222.

21. J. Baechler, *Démocraties*, Calmann-Lévy, Parigi 1985, p. 522.

22. S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires*, The Free Press, New York 1963, p. 47.

23. Di tutti gli Stati del passato quello che più si è avvicinato al tipo ideale della Megamacchina è stato molto probabilmente l'Impero incaico, le cui strutture organizzative sono state giustamente avvicinate a quelle dello Stato totalitario sovietico (cfr. L. Baudin, *Lo Stato socialista degli Incas*, Garzanti, Milano 1962; Y. Safarevic, *Le phénomène socialiste*, Seuil, Parigi 1977).

24. Utilizzando la nota distinzione di Pareto, si può dire che mentre la tecnologia del potere è funzionale all'interesse *della* società, la tecnologia della produzio-

È stato più volte osservato che prima della rivoluzione capitalistica «il sovrappiù veniva usato in modo improduttivo, per grandi costruzioni di cui adesso godiamo: chiese, palazzi, grandi monumenti; oppure per spese di sfarzo o per mantenere un gran numero di servi (oltre, naturalmente, alle attività militari)».[25] Inoltre nelle società tradizionali «non si doveva fare nient'altro che il lavoro di *routine*, sia da parte dei lavoratori che degli imprenditori. Non esisteva infatti una funzione imprenditoriale, niente che assomigliasse al tipo di attività cui noi associamo l'imprenditore. Niente era previsto a parte la ripetizione degli ordini, e questa capacità di previsione veniva spontaneamente dalle cose. Il sistema produttivo era interamente sincronizzato»[26] e il suo ideale implicito era l'equilibrio economico, la corrispondenza fra i bisogni e la produzione: sia i primi che la seconda erano «fissati» dalla tradizione e dalla autorità. Quindi la soluzione data da tali società al problema della produzione e della distribuzione era una soluzione *statica*. La «tradizione risolveva i problemi economici, ma lo faceva a spese del progresso economico».[27] *La logica politica dominava la logica economica* e le classi dominanti consideravano il monopolio del potere un valore al quale si poteva e si doveva sacrificare la crescita della ricchezza sociale. L'economia di mercato non era del tutto assente — anzi, in certe società e in certe epoche essa appare così sviluppata che gli storici ritengono che si possa parlare addirittura di pre-capitalismo — ma *non aveva libertà di movimento*: era — conviene sottolineare la cosa, data l'importanza che essa ha per la soluzione del nostro problema — *imprigionata* nella «gabbia» della sacra immutabile tradizione e dello Stato burocratico. Si può dire che le *élites* del potere — funzionari, guerrieri e sacerdoti — avevano la funzione di vigilare costantemente affinché l'economia non evadesse. La meticolosità con la quale, di regola, esse controllavano il commercio (soprattutto quello internazionale) e la produzione manifatturiera era pari solo alla sistematicità con la quale «bruciavano» il *surplus*, «pietrificandolo» nel-

---

ne è funzionale all'interesse *per* la società. Più esplicitamente: la prima massimizza il potere dei governanti, la seconda il benessere dei governati. Il che poi non esclude che quest'ultima possa risultare funzionale all'utilità *della* società in termini di potenza e prestigio.

25. P. Sylos Labini, *Problemi dello sviluppo economico*, Laterza, Bari 1974, p. 8.

26. J. A. Schumpeter, *Il processo capitalistico*, Boringhieri, Torino 1977, pp. 64-65.

27. R. L. Heilbroner, *Nascita e sviluppo della società capitalistica*, cit., p. 35.

le grandi costruzioni, spesso del tutto inutili, o facendolo «evaporare» nello sfarzo di cui amavano circondarsi. La riproduzione, pertanto, non poteva che essere riproduzione semplice,[28] mai riproduzione allargata: l'investimento netto non era positivo, né lo poteva essere, dal momento che lo Stato aveva un solo ed unico interesse: l'equilibrio economico — quindi la stagnazione — quale solida base del suo controllo totale della società. Come dire, che il controllo totale produceva una economia stazionaria e l'economia stazionaria rendeva impossibile la frantumazione del triplice monopolio. L'economia era — non lo si ripeterà mai abbastanza — «ingabbiata» e la società «bloccata»; ed entrambe erano asservite alla burocrazia statale. In un siffatto sistema, il concetto stesso di sviluppo economico era impensabile. Tutto, in esso, era organizzato per garantire il congelamento delle istituzioni che i sacerdoti ungevano di sacertà, di modo che risultasse sacrilega l'idea stessa di cambiamento.

A questo riguardo, è altamente istruttiva la lettera che François Bernier inviò dall'India a Colbert. Bernier esordisce descrivendo sinteticamente la classe che dominava l'Impero edificato nella seconda metà del XVI secolo dal grande Akbar:[29] «Non bisogna pensare che gli *omrah*, o signori della corte del Mogol, siano *fils de famille* come in Francia. Essendo tutte le terre del regno proprietà personale del sovrano, ne consegue che non ci sono né ducati né marchesati, né alcuna famiglia ricca che viva dei suoi proventi e dei suoi patrimoni; spesso non sono neanche figli di *omrah*, poiché il sovrano, essendo erede di tutti i loro beni, fa sì che le casate non possano permanere per lungo tempo nella loro grandezza».[30] Nessuna nobiltà ereditaria, dunque.[31] La terra, princi-

28. Un sistema economico a riproduzione semplice si limita a consentire la ripetizione della produzione passata, senza quindi accrescere le sue capacità produttive.

29. Cfr. L. Fréderic, *Akbar*, Denöel, Parigi 1986.

30. F. Bernier, *Voyages dans les Etats du Grand Mogol*, Fayard, Parigi 1981, pp. 152-153.

31. Con l'eccezione dei principi rajput del Rajasthan, il cui potere e le cui ricchezze erano ereditari e quindi non dipendenti dalla volontà dell'imperatore Mogol. Quando Aurangzeb, di cui Bernier fu medico personale, cercò di incorporare i loro regni, i rajput scesero sul sentiero di guerra e, dopo trent'anni di epica resistenza, riuscirono a strappare a Bahadur Shah un trattato che riconosceva la loro indipendenza di fatto (cfr. J. L. Metha, *Advanced Study in the History of Medieval India*, Sterling, New Delhi 1984, vol. II, pp. 517 e ss.). Si tenga comunque presente che prima della formazione degli Stati rajput, la forma di dominio preva-

pale strumento di produzione di una società la cui economia era caratterizzata da un settore primario che assorbiva il 90% della popolazione attiva, è tutta nelle mani del *Padshah*, sicché gli *omrah* costituiscono una tipica «nobiltà di servizio». Logica conseguenza di ciò è che il potere del Mogol è assoluto e totale: dalla sua capricciosa volontà dipendono la carriera e persino la vita di coloro che egli ha associato alla direzione dello Stato. La classe dominante, pertanto, non è affatto una casta; al contrario, è una *élite* aperta, composta prevalentemente «da avventurieri e stranieri di tutte le nazioni... gente venuta dal niente, alcuni schiavi, la più parte senza istruzione, e che il Mogol eleva ai ranghi superiori a piacere, così come li destituisce».[32] Le possibilità di ascesa sociale, quindi, sono grandi.[33] Come tutti i regimi dispotici, l'Impero Mogol si basava sull'istituzionalizzazione del principio che sarebbe divenuto familiare agli europei solo dopo la Rivoluzione francese: le «carriere aperte ai talenti».[34] L'accesso alla Città del Comando non era determinata dai diritti di nascita, bensì dai meriti individuali. La figura più tipica di questo metodo di reclutamento

---

lente in India era lo Stato burocratico-dirigista. In particolare all'epoca dell'Impero Maurya (IV-II sec. a.C.) tutta la terra era proprietà del sovrano, ogni ramo della vita economica — miniere, commercio estero, navigazione ecc. — era sottoposto alla sorveglianza di una miriade di ispettori, i prezzi erano fissati dalle autorità e l'iniziativa privata era osteggiata con i mezzi tipici del dispotismo (requisizioni, prestiti forzosi ecc.). In altre parole, nulla sfuggiva al controllo di una burocrazia pletorica, corrotta e, all'occorrenza, spietata, nelle cui mani si concentravano tutti i poteri. Per questo l'Impero Maurya è stato definito «un vero socialismo di Stato» (P. Masson-Oursel, H. De Willman-Grabowska e P. Stern, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Albin Michel, Parigi 1933, p. 134).

32. F. Bernier, *Voyages*, cit., p. 153.

33. E tali rimasero anche dopo la disgregazione dell'Impero Mogol. Agli inizi del XIX secolo Montstuart Elphistone, uno dei più acuti conoscitori della realtà indiana, osservava: «Malgrado l'ordinamento castale, non c'è alcun altro Paese in cui gli uomini possano salire più facilmente dal gradino più basso al gradino più alto. L'ascesa dell'uomo di bassa nascita a tutti i ranghi del servizio civile e militare, anche se non proprio al trono, è un avvenimento quotidiano, e ciò incoraggia gli uomini e sostituisce in parte le istituzioni popolari» (cit. da A. T. Embree e F. Wilhelm, *India*, Laterza, Bari 1970, pp. 304-305).

34. È interessante notare che lo storico Giovanni Cinnamo (sec. XII) non poté non manifestare la sua meraviglia nel constatare che nei regni latini esisteva una nobiltà ereditaria, mentre nell'Impero bizantino «l'accesso al potere era determinato non dai diritti di nascita, ma dal merito individuale e una origine oscura non costituiva affatto disonore per l'uomo che era riuscito ad affermarsi, anzi si glorificava il potere per averlo tratto dalla povertà più anonima» (A. Guillou, *La civiltà bizantina*, in AA. VV., *L'Impero bizantino e l'islamismo*, UTET, Torino 1981,

del personale politico-amministrativo era quello dello schiavo:[35] questi era chiamato «l'apostolo del talento», scelto per le sue qualità fisiche e intellettuali, «il quale poteva sperare di conservare il favore del suo signore solo grazie ai suoi sforzi vigilanti e ai servigi resi».[36]

L'efficacia politica di un siffatto sistema di dominio è evidente. Tutto il potere di decisione e di controllo era nelle mani del despota, poiché non c'erano davanti a lui quelle forze sociali, religiose ed economiche — la nobiltà ereditaria, la Chiesa, le città mercantili — che nell'Europa medievale avevano sempre contrastato, e spesso con successo, la naturale tendenza dello Stato a schiavizzare la società e a trasformare ogni individuo in un docile agente dei suoi piani d'azione.[37] E dal momento che la carriera e la stessa vita dei governanti erano nelle mani del despota, la *paura* domina-

---

p. 126). Va comunque ricordato che, grazie alla Chiesa, una parte della classe dirigente dell'Europa medievale era reclutata in base a criteri schiettamente meritocratici. Resta il fatto che quello che a tanti continua ad apparire come un principio tipico della Modernità — le «carriere aperte ai talenti» — è antico come la stessa civiltà. Già nella prima società «incivilita» — quella di Uruk, sorta nella Mesopotamia 3500 anni prima della nascita di Cristo — «dal punto di vista giuridico-politico, tutti i dipendenti palatini facevano parte della categoria dei "servi del re"; monopolizzavano l'esercizio del potere dal più alto livello decisionale (cortigiani e alti funzionari centrali) fino al più basso livello esecutivo (guardie, schiavi ecc.). Questa organizzazione era di stampo gerarchico-burocratico: si dipendeva dai superiori gerarchici, si faceva carriera per meriti» (M. Liverani, *La città vicino-orientale antica*, in P. Rossi, a cura di, *Modelli di città*, Einaudi, Torino 1987, p. 67).

35. Là dove non esisteva la figura giuridica dello schiavo — come a Bisanzio o in Cina —, esisteva il suo equivalente funzionale: l'eunuco, anch'esso «creatura del sovrano», privo di legami familiari e di progenie e per ciò impossibilitato a trasmettere il suo potere. Le carriere aperte ai talenti significavano, quindi, nei sistemi dispotici, la garanzia per il sovrano che nessun potere autonomo ed ereditario avrebbe potuto formarsi. Di fatto, però, quando le «creature del sovrano» si «sindacalizzavano» erano in grado di imporre la loro volontà a chicchessia (cfr. K. A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., pp. 613-619).

36. I. Prasad, *L'Inde du VII au XVI siècle*, De Boccard, Parigi 1930, p. 214.

37. Ciò significa che l'assolutismo europeo — anche quello di Luigi XIV, di cui Bernier era suddito — non può essere confuso con il dispotismo. Se è vero che il Re Sole pronunciò effettivamente la frase famosa: «*L'Etat c'est moi*», essa non fu che una pretesa, mai una realtà. Invece nelle società orientali ogni despota avrebbe potuto riconoscersi nelle parole che pronunciò il fondatore dello Stato malgascio Andrianampoinimetina (1787-1810): «Io vi ricordo che il suolo di questo Paese mi appartiene, così come il potere... Io dunque vi distribuirò le terre... e voi vivrete sulle parcelle che vi avrò assegnato, ma la terra resta mia, così come

va sovrana: essa era — come avrebbe poi teorizzato Montesquieu riflettendo soprattutto sulla organizzazione politica dell'Impero ottomano e della Persia safawide — il motore del sistema. Il che non poteva non indurre l'europeo Bernier a pensare che il dispotismo aveva universalizzato la schiavitù: tutti i sudditi, dal più umile al più potente, erano «servi del signore».

Ma ciò che soprattutto impressionò Bernier fu *l'irrazionalità dell'organizzazione economica* dell'Impero Mogol, la quale discendeva direttamente dalla natura dispotica dell'organizzazione politica. Dal momento che tutta la terra era, quanto meno in punto di principio, proprietà del *Padshah*, gli stessi concetti di *meum* e *tuum* — osservava il medico francese — erano quasi sconosciuti.[38] In aggiunta, «non c'era quasi nessuno che potesse dirsi al riparo della violenza dei governatori»,[39] spesso spietati, sempre rapaci, che vedevano nelle province loro affidate dal *Padshah* nient'altro che terre da saccheggiare, onde poter vivere circondati da un lusso sfrenato.[40] Accadeva così che ogni incentivo a gestire le risorse econo-

---

l'autorità. Dividerò il suolo in *hatra*, in ragione di un *hatra* per testa. Ognuno dei miei sudditi disporrà dunque di eguali risorse per placare l'appetito del suo ventre, per umile o potente che egli sia, e dovrà servirmi perché io gli avrò assicurato, in condizioni eguali a quelle del suo vicino, i mezzi di sussistenza... Io dunque vi pongo all'origine delle risorse, nelle terre irrigate di cui sono il solo padrone, perché in esse troviate i mezzi per nutrirvi e la forza per servirmi... La terra è mia e nessuno può dirsene padrone, perché le vostre stesse persone mi appartengono» (cit. U. Melotti, *Marx e il Terzo Mondo*, cit., p. 110).

38. Identica l'osservazione del missionario francese Dubois: «Gli Indiani non conoscono la proprietà del suolo. I campi da loro coltivati sono proprietà del governo» (cit. da R. Luxemburg, *Introduzione all'economia*, Jaca Book, Milano 1975, p. 93).

39. F. Bernier, *Voyages*, cit., p. 164.

40. Secondo Tapan Raychaudhuri i Mogol «riuscirono meglio dei loro predecessori» ad estorcere «scientificamente» ai contadini il *surplus* (*The State and the Economy*, in D. Kumar e T. Raychaudhuri, a cura di, *The Cambridge Economic History of India*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, vol. I, p. 447). Ma la situazione non doveva essere molto diversa prima dell'invasione di Baber, almeno a giudicare dalla seguente osservazione fatta da Athanasius Nikitin, un mercante di Tver che nel XV secolo visitò l'India musulmana: «La terra è sovrapopolata, però gli abitanti delle campagne sono molto poveri, mentre i nobili sono estremamente opulenti e godono di ogni lusso. Essi si fanno trasportare sui loro letti d'argento, preceduti da venti cavalli bardati d'oro e seguiti da 300 uomini a cavallo e 500 a piedi, nonché da suonatori di corno, dieci portatori di torce e dieci musicanti» (cit. da G. Dunbar, *Storia dell'India*, Cappelli, Bologna 1961, p. 165). Identico il contrasto fra estrema opulenza ed estrema miseria descritto da Nicolò de' Conti nel suo famoso *Viaggio in Persia, India e Giava* (Istituto Editoriale Italiano, Milano 1960).

miche con un minimo di razionalità era assente. I commercianti e gli artigiani cercavano in tutti i modi di apparire poveri; spesso arrivavano addirittura a seppellire il loro denaro per sottrarlo alla insaziabile rapacità dei funzionari. I contadini, da parte loro, lavoravano poco e male, poiché sapevano che ogni loro bene che superava il minimo vitale sarebbe stato requisito, anche a mezzo della tortura, dagli agenti del fisco. Infine, gli stessi governatori non avevano alcun interesse ad amministrare razionalmente le terre sottoposte alla loro giurisdizione potestativa, in quanto queste non potevano essere trasmesse ai loro discendenti, essendo la politica dei Mogol tutta rivolta ad evitare la formazione di una aristocrazia ereditaria in grado di contrastare il loro potere. A tutto ciò si aggiungeva che una totale indifferenza per l'economia caratterizzava ogni settore dell'esercito. Il risultato era che tutto il *surplus* prodotto dai contadini veniva divorato da una *élite* di parassiti il cui obiettivo sembrava essere quello di tenere in uno stato di cronica depressione l'economia. Per questo Bernier chiudeva la sua lettera pregando Dio affinché «i monarchi d'Europa non fossero mai proprietari di tutte le terre che possedevano i loro sudditi», poiché, se ciò fosse accaduto, «i loro regni non avrebbero potuto essere nello stato in cui si trovavano, così ben coltivati e popolati, così ben costruiti, così ricchi, così civili e così fiorenti come li si poteva vedere».[41]

La lettera di Bernier a Colbert è un documento prezioso. In essa è individuato come meglio non si potrebbe *il nesso causale fra dispotismo e inefficienza economica*. Tale nesso ci autorizza a pensare che, chiusi nella gabbia di un governo burocratico a carattere discrezionale, che sacrificava intenzionalmente le esigenze della produzione sull'altare del potere totale e della *grandeur*,[42] i popoli asiatici non solo erano condannati a vivere come schiavi sotto la sferza dei *managers* dell'Apparato, ma erano altresì condannati alla miseria più atroce,[43] proprio in quanto il dispotismo distrug-

41. F. Bernier, *Voyages*, cit., p. 172.

42. «Una sdegnosa indifferenza per l'economia caratterizzava ogni branca dell'amministrazione e dell'esercito» e tutto, nell'Impero Mogol, era in funzione della «*grandeur* a spese dell'efficienza» (T. Raychaudhuri, *The State and the Economy*, cit., p. 172).

43. Marco Polo trovò che i contadini cinesi erano «molto frugali»: il che voleva dire che essi erano letteralmente assediati dalla fame, come, del resto, è confermato dalla seguente descrizione del celebre scrittore cinese Su Siun (1009-1066): «I campi non sono di proprietà di coloro che li coltivano e coloro che li possiedo-

geva metodicamente ogni incentivo a migliorare la coltivazione della terra, a perfezionare le tecniche produttive e a sviluppare il commercio. Sicché una conclusione si impone, e cioè che *dispotismo burocratico e capitalismo sono incompatibili*: se c'è il primo, non vi può essere il secondo. E questo perché dispotismo burocratico vuol dire economia «ingabbiata» e quindi impossibilitata a svilupparsi secondo le sue leggi interne.

Il caso della Cina fornisce ulteriori materiali probatori a sostegno di questa conclusione. Il quadro che Marco Polo ci ha lasciato del Celeste Impero «colpisce per la sua modernità: per la sua economia esclusivamente monetaria, la sua carta moneta, lo sviluppo

---

no non li coltivano... La frusta e il bastone stimolano le *corvées*. I signori trattano i lavoratori come schiavi; essi vegliano comodamente seduti sulla esecuzione dei loro ordini... Dei prodotti dei campi, essi prendono la metà; per un proprietario ci sono dieci coltivatori e il proprietario, accumulando giorno dopo giorno la metà, consegue la ricchezza e il potere mentre il coltivatore, vivendo ogni giorno della sua metà, non conosce che miseria e fame» (cit. da H. Maspero e E. Balazs, *Histoire et institutions de la Chine ancienne*, PUF, Parigi 1967, p. 281). Francisco Pelsaert, che nel XVII secolo diresse la fattoria olandese di Agra, ci ha lasciato questa descrizione delle abitazioni dei contadini indiani: «Le case sono di fango, con tetti di paglia, l'arredamento è praticamente inesistente, se si eccettua qualche vaso di coccio per tenere l'acqua e per cucinare, e due letti, uno per il marito e l'altro per la moglie. La biancheria del letto è scarsa, un lenzuolo o due, che servono insieme come lenzuolo di sopra e di sotto. Questo è sufficiente nella stagione calda, ma quando di notte il freddo è intenso fanno vita veramente grama, e tentano di scaldarsi con focherelli di sterco di vacca» (cit. da M. Edwardes, *Storia dell'India*, Laterza, Bari 1966, p. 268). La quale fa il paio con le osservazioni del mercante francese Tavernier: «I contadini sono ridotti all'estrema povertà, poiché se i governatori si accorgono che essi possiedono qualche proprietà gliela portano via per amore o per forza. Si possono vedere intere province ridotte come deserti, perché i contadini sono fuggiti a causa dell'oppressione dei governatori» (cit. da G. Dunbar, *Storia dell'India*, cit., p. 264). Identico il quadro tracciato da Bernier: «L'artigiano indiano non può mai diventare ricco e per lui non è problema facile avere i mezzi per soddisfare i morsi della fame e per coprirsi il corpo con il più rozzo degli indumenti... il dispotismo dei governatori è così spietato da privare i contadini del minimo indispensabile per la vita, sicché essi muoiono di miseria e di stenti... mentre rovine e desolazione coprono la terra» (cit. da V. A. Smith, *The Oxford History of India*, Oxford University Press, Londra 1981, p. 399). Assai laconica, ma non meno istruttiva, l'osservazione di Busbeq, inviato di Ferdinando d'Austria presso la Sublime Porta: «La spesa di un Fiammingo per un giorno basterebbe a far vivere un Turco per dodici» (cit. da R. Mantran, *La vita quotidiana a Costantinopoli ai tempi di Solimano il Magnifico*, Rizzoli, Milano 1985, p. 315). Nei territori del Califfato arabo ai tempi del suo massimo splendore le condizioni di vita dei contadini erano così penose che essi abbandonavano i campi in massa; il che costrinse il governo a istituire «reparti di polizia per riac-

dei titoli di commercio, il volume degli scambi fra regioni, l'importanza del commercio estero (seterie e porcellane), la specializzazione della produzione regionale».[44] Il dominio mongolo, è vero, è rozzo e oppressivo. Ma non durerà a lungo. Si aggiunga che, con largo anticipo sull'Europa, la Cina aveva imboccato la strada del «razionalismo pratico, basato sull'esperienza, la sperimentazione delle invenzioni, delle idee, delle teorie»[45] e che da secoli «occupava una posizione egemonica»[46] nell'economia come nella produzione scientifica e tecnologica. Eppure non c'è stato un capitalismo cinese «se non al di fuori della Cina»;[47] e questo malgrado la straordinaria vocazione commerciale dei cinesi, universalmente nota.

---

ciuffare i fuggiaschi e riportarli ai loro villaggi», dove venivano marchiati come bestie da soma (E. Ashtor, *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1982, p. 63). Samuel Collins, che fu a Mosca fra il 1659 e il 1667 in qualità di medico personale dello zar Aleksej, scrisse: «I contadini vivono in completa schiavitù... Tutto quello che essi guadagnano al di sopra del minimo indispensabile per l'esistenza, se lo prendono i proprietari terrieri o gli amministratori dei fondi» (cit. da V. Gitermann, *Storia della Russia*, La Nuova Italia, Firenze 1980, vol. I, p. 552). Quanto alle condizioni materiali di vita dei contadini giapponesi, basterà qui ricordare l'aneddoto narrato da George Sansom: nel XVII secolo Doi Toshitatsu, visitando i suoi domini e memore della regola fissata da Togukawa Ieyasu: «Non fate morire i contadini, ma non fateli nemmeno vivere», scoprì con orrore che gli abitanti dei villaggi non erano così miserabili come avrebbero dovuto essere, ed esclamò: «Questa gente sta troppo bene. Essa deve essere tassata in modo più pesante» (cit. da G. Sansom: *A History of Japan*, The Cresset Press, Londra 1964, vol. III, p. 29). Alla luce di tutto ciò, appare completamente infondata la tesi, cara ai terzomondisti *à la* Wallerstein, secondo cui le condizioni di vita delle masse asiatiche sarebbero peggiorate a partire dal momento in cui il capitalismo ha esteso su di esse i suoi tentacoli coloniali. Che l'impatto fra la moderna civiltà industriale e le civiltà orientali sia risultato, per queste ultime, una vera e propria *catastrofe culturale* non c'è dubbio (cfr. L. Pellicani, *Il mercato e i socialismi*, cit., pp. 36-41 e pp. 45-60). Ma questo non autorizza a falsificare i fatti storici, costruendo immagini leggendarie di quelle civiltà, che furono sommamente spietate e nelle quali la vita dei lavoratori era spesso simile a un inferno.

44. J. Gernet, *La vita quotidiana in Cina alla vigilia dell'invasione mongola*, Rizzoli, Milano 1983, p. 18.

45. J. Gernet, *Il mondo cinese*, Einaudi, Torino 1978, p. 310.

46. E. O. Reischauer e J. K. Fairbank, *Storia dell'Asia orientale*, Einaudi, Torino 1974, vol. I, p. 251.

47. F. Braudel, *La dinamica del capitalismo*, cit., p. 84. A partire dal XV secolo, grazie al «commercio marittimo internazionale... di fatto sfuggito al controllo statale» (M. Sabattini e P. Santangelo, *Storia della Cina*, Laterza, Bari 1986, p. 501), nacque una «Cina d'oltremare», la cui economia risultò assai più dinamica di quella della Cina continentale.

Non c'è dubbio: «Ci troviamo alla presenza di uno dei più straordinari paradossi della storia»:[48] una delle più grandi e raffinate civiltà che siano state mai edificate, straordinariamente ricca di risorse intellettuali e che ha potuto utilizzare con secoli di anticipo sull'Europa la polvere da sparo, la bussola, la stampa, la carta, la carta-moneta ecc., non è riuscita ad imboccare la via dello sviluppo capitalistico. Che cosa ha impedito a questa civiltà di creare una economia autopropulsiva centrata sul mercato? La barriera culturale costituita dall'etica confuciana, fortemente ostile alle attività commerciali e industriali, fu indubbiamente un ostacolo. Ma non insuperabile: dopo tutto, i *mercatores* hanno dovuto lottare contro la petrinologia economica che condannava in maniera ancora più energica dell'etica confuciana il *turpe lucrum* e che vedeva nello spirito acquisitivo qualcosa di satanico: il che non ha impedito la fuoriuscita dell'Europa dal circolo vizioso della riproduzione semplice. Non si può neanche dire che i cinesi abbiano manifestato una scarsa attitudine per le attività commerciali, ché, al contrario, a partire dall'XI secolo «il genio commerciale resterà una delle [loro] qualità dominanti».[49] La barriera di fronte alla quale tale genio dovette arrestarsi fu di carattere *politico*, e precisamente fu lo Stato dirigista costruito dagli *shih* (i burocrati-letterati), basato sulla «proprietà nazionale dei mezzi di produzione»,[50] severamente gerarchizzato, autoritario, paternalistico e tirannico; uno Stato-provvidenza che «esercitava *il controllo totale su tutte le attività* della vita sociale»[51] e che pertanto era «tendenzialmente totalitario».[52]

Niente sfugge alla regolamentazione della burocrazia celeste: «il commercio, le miniere, le costruzioni, i riti, la musica, la scuola, tutti i settori della vita pubblica e parte di quella privata».[53] Tale burocrazia è uno strato sociale numericamente trascurabile, «ma onnipotente per forza, influenza, prestigio, posizione — è la sola detentrice del potere, l'unica reale proprietaria; possiede tutti i privilegi, primo fra tutti quello di riprodursi: infatti detiene il monopolio dell'educazione. Non è tanto la proprietà fondiaria, aleato-

48. J. Needham, *Scienza e società in Cina*, Il Mulino, Bologna 1973, p. 227.
49. J. Gernet, *La vita quotidiana in Cina*, cit., p. 85.
50. J. Needham, *La Cina nella storia*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 53.
51. E. Balazs, *La burocrazia celeste*, cit., p. 21.
52. F. Braudel, *La dinamica del capitalismo*, cit., p. 84.
53. E. Balazs, *La burocrazia celeste*, cit., p. 21.

ria ed effimera, né l'eredità, spesso intaccata, e nemmeno l'istruzione, che danno all'intellighenzia il suo straordinario prestigio. Questa *élite* improduttiva trae potere dalla propria *funzione, socialmente indispensabile e necessaria*, di coordinare, sorvegliare, dirigere, inquadrare il lavoro produttivo degli altri, di far funzionare l'intero organismo sociale».[54]

Si tratta di una classe di manager *ante litteram*, che ha conseguito una notevole coesione grazie alla omogeneità culturale e alla organizzazione gerarchica e che, avendo il monopolio dell'arte del governare, incarna lo Stato: uno Stato-moloch totalitario — così lo definisce Balazs — che avvolge con i suoi tentacoli burocratici tutta quanta la società. In particolare, la libertà commerciale «è limitata da tutto un sistema di monopoli, deliberatamente stabilito per sbarrare l'avanzata della borghesia commerciale».[55] Sicché i mercanti non hanno, né possono avere, una grande libertà d'azione. Sono — esattamente come gli imprenditori della Cina di Deng Xiaoping — come uccelli liberi di volare, ma all'interno della ristretta gabbia che la burocrazia ha costruito.[56] Le loro proprietà e i loro profitti non sono giuridicamente garantiti — la regola è il prestito forzoso, che altro non è che una forma mascherata di requisizione —, poiché mancano, e non a caso, un diritto e una giurisprudenza razionali e quindi prevedibili.[57] E poi operano in un sistema economico che è «quasi per intero sotto il con-

54. *Ibidem*, pp 20-21.

55. H. Maspero e E. Balazs, *Histoire et institutions de la Chine ancienne*, cit., p. 287.

56. È estremamente illuminante quanto riferisce Tiziano Terzani intorno all'idea che i comunisti cinesi hanno dei rapporti fra Stato e mercato: «Il concetto di fondo, ripetuto costantemente dai dirigenti comunisti, è che l'economia deve rimanere socialista, mentre il settore privato deve muoversi nella cornice del piano nazionale. "È come un uccello — mi ha detto un economista di punta di Pechino — libero di volare, ma solo in gabbia"» (*La porta proibita*, Longanesi, Milano 1984, p. 14). Aveva quindi colto nel segno Balazs quando scriveva: «Molti tratti della Cina popolare ci ricordano l'antico regime imperiale: il primato dello Stato e della classe dei funzionari privilegiati — in questa prospettiva la burocrazia di partito sarebbe il corrispondente del mandarinato, l'importanza dei lavori pubblici eseguiti da milioni di *coolies*, la sorveglianza costante della polizia; l'intolleranza di un assolutismo illuminato ma totalitario, con il suo lato paternalista, il suo sentimento di superiorità, la sua sufficienza e la sua boria e, per finire, l'impotenza dell'individuo, incapace di sfuggire alla pressione della collettività, al suo conformismo» (*La burocrazia celeste*, cit., p. 244). Il tutto con un preciso fine, comune sia agli antichi mandarini che agli attuali funzionari di partito: impedire la «liberazione» dell'economia e quindi la nascita del capitalismo.

57. C'è una frase di Winford Read che contiene il segreto di tutta la storia asia-

trollo diretto dei poteri pubblici», i quali fissano d'imperio il prezzo di alcuni prodotti di largo consumo; e, dato che il loro prezzo influisce sul commercio nel suo insieme «in fin dei conti l'andamento di tutta l'economia cinese risulta regolato dallo Stato».[58] Infine, ogniqualvolta la ricchezza dei mercanti si avvicina al *limen* oltre cui essa può trasformarsi in potere, lo Stato interviene prontamente per piallare ciò che rischia di diventare una minaccia per il suo dominio totale. In tal modo sterilizza le capacità produttive della classe mercantile e quindi della stessa società; ma, in cambio, non perde il controllo della situazione. Irrazionale dal punto di vista economico, un tale sistema è altamente razionale dal punto di vista degli interessi di classe della «burocrazia nosfomerica».[59]

Ciò spiega perché la borghesia del Celeste Impero, malgrado il fatto che il commercio penetrasse «in tutti gli interstizi dell'economia pubblica»,[60] non sia mai riuscita a conseguire quel grado di autonomia indispensabile per porsi come forza motrice del processo di modernizzazione economica della società cinese. Di fronte ad essa si ergeva un potere smisurato — la Megamacchina controllata e gestita dagli *shih* — che vigilava con i suoi mille occhi e che colpiva con scientifica metodicità tutti coloro che cercavano di sottrarsi al suo controllo. Il primo episodio di questa vicenda che monotonamente riempie per oltre duemila anni la civiltà cinese coincide, non a caso, con la fondazione dell'Impero sulle macerie degli Stati feudali. Nello *Shih Chi* vi è un capitolo dedicato ai mercanti dell'epoca — siamo nel III secolo a.C. — e alla politica che nei loro confronti venne adottata da Shih Huang-ti. «Alcuni di essi erano molto ricchi, altri erano artigiani che lavoravano e commerciavano il ferro, altri ancora trafficavano con il sale. Il loro potere venne immediatamente attaccato dai primi burocrati e

---

tica: «La proprietà è insicura» (cit. da E. L. Jones, *Il miracolo europeo*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 199). In effetti, là dove i diritti di proprietà sono insicuri, lo spirito d'iniziativa — quale che sia il suo campo d'azione — è come paralizzato o quanto meno frenato, poiché l'individuo non ha alcuna garanzia che la sua innovazione sarà ricompensata. La creatività di una società è quindi strettamente legata alle istituzioni: solo se queste proteggono gli elementi innovatori, questi saranno incentivati ad esplorare il «campo dei possibili».

58. J. Needham, *La Cina nella storia*, cit., p. 48.

59. Espressione coniata da Needham combinando i termini greci *nosphizein* (sequestrare) e *meros* (parte). La burocrazia nosfomerica è dunque quella classe che estrae il *surplus* attraverso il metodo delle requisizioni più o meno legali.

60. H. Maspero e E. Balazs, *Histoire et institutions de la Chine ancienne*, cit., p. 286.

immediatamente distrutto. Contro di essi vennero emanate leggi suntuarie e imposti pesanti tributi»[61] per impedire — questa fu la motivazione ufficiale — che la loro influenza intaccasse l'unità intellettuale e morale dell'Impero. Shih Huang-ti, dopo aver fatto deportare «200 mila famiglie di commercianti... nelle attuali province di Si chuan e di He nan»,[62] si gloriò di «aver messo in onore l'agricoltura e proscritto l'ultima delle professioni»,[63] che era, per l'appunto, il commercio. Molti anni dopo, durante la dinastia Han, fu instaurato il controllo statale dei cereali e delle chiuse, fu nazionalizzata la produzione del sale e del ferro e ai mercanti fu sottratto il commercio con l'estero. Contemporaneamente, le città furono private di ogni autonomia amministrativa e furono trasformate in agenzie fiscali gestite da funzionari statali, «la cui funzione principale era quella di raccogliere i tributi in natura dovuti dal circondario e di spedirli alla capitale».[64]

A partire da questo momento, l'economia cinese fu tutta avviluppata con una fitta rete burocratica: una rete che raramente sarà rotta da forze esterne — mai comunque da forze interne — per poi essere prontamente rifatta, più rigida che mai. Non può quindi sorprendere se il capitalismo — che è l'economia «liberata», messa in condizione di svilupparsi secondo le leggi immanenti alla logica catallattica — non poté vedere la luce nel Celeste Impero: restò, malgrado il non trascurabile sviluppo scientifico e tecnologico della civiltà cinese,[65] una pura possibilità, qualcosa che avrebbe potuto, sì, nascere, ma che di fatto rimase nel ventre della società proprio in quanto lo Stato dirigista investì le sue ingenti risorse per

61. J. Needham, *Scienza e società in Cina*, cit., p. 220.

62. D. Lombard, *La Chine impériale*, PUF, Parigi 1967, p. 20.

63. Cit. da M. Granet, *La civilization chinoise*, Albin Michel, Parigi 1968, p. 122.

64. P. Corradini, *La città cinese*, in P. Rossi (a cura di), *Modelli di città*, cit., p. 187.

65. Needham ha osservato che «quando si studia un argomento specifico della storia delle scienze e della tecnologia cinese, se ne trova sempre il punto focale nella dinastia Song» (*Scienza e civiltà in Cina*, Einaudi, Torino 1981, vol. I, p. 163). La ragione di ciò va trovata nel fatto che, «mentre durante il periodo medievale il Potere pubblico era ricorso a un sistema di controllo dei prezzi e dei mercati e alle requisizioni degli artigiani,... lo Stato dei Song introdusse il sistema assai più agile delle tasse commerciali sulle botteghe, sui prodotti e sui traffici» (J. Gernet, *Il mondo cinese*, cit., p. 303). Il risultato di questa razionalizzazione fiscale fu «una grande espansione e uno sviluppo dell'economia cinese... e incominciarono ad apparire per la prima volta le grandi città commerciali» (E. O. Reischauer e J. K. Fairbank, *Storia dell'Asia orientale*, cit., vol. I, pp. 246-247). Non

scongiurare tale evento. Per passare dalla potenza all'atto, il capitalismo «fetale» avrebbe dovuto evadere dalla «gabbia d'acciaio» costruita da Shih Huang-ti e perfezionata dai suoi successori. Ma questo non accadde mai. E così i cinesi non poterono vivere l'avventura della Modernità, la quale è indissociabilmente legata allo sviluppo del capitalismo, della borghesia e dell'autonomia della società civile.[66]

Se ora gettiamo uno sguardo sulla civiltà islamica troviamo un'ulteriore conferma dell'ipotesi dell'incompatibilità strutturale fra dispotismo e sviluppo capitalistico. Sotto il regno dei primi Califfi abbasidi si formò una borghesia molto dinamica,[67] che con il suo spirito d'iniziativa fece sì che nel giro di poche generazioni alcuni settori dell'economia raggiungessero «uno stadio pre-capitalistico».[68] Gli studiosi naturalmente si sono domandati che cosa impedì alla borghesia araba e iraniana di estendere la logica catallattica all'intero sistema produttivo dell'Impero abbaside e alcuni di essi hanno creduto che la spiegazione debba essere cercata nell'etica coranica e, in particolare, nel divieto del *riba*.[69] Tale divieto, tuttavia, fu prontamente aggirato attraverso il ricorso a «stratagemmi legali (*hiyal*)»,[70] quali la doppia vendita (la *mohatra*). Inoltre, sia il *Corano* che la *Sonna* «contemplavano con eguale favore

---

solo: cosa altamente significativa, si verificò un processo di secolarizzazione del pensiero, che molto contribuì allo sviluppo delle scienze e della tecnologia. Ma l'invasione mongola arrestò quello che è stato chiamato il Rinascimento cinese. Successivamente, sotto i Ming, fu reintrodotta la tassazione in natura e «i mercanti e i forestieri furono massacrati o espulsi, e lo stesso ceto commerciale cinese subì gravi limitazioni» (L. Petech, *La Cina*, in G. Tucci, a cura di, *Le civiltà dell'Oriente*, Casini, Roma 1956, vol. I, p. 1061).

66. Needham, malgrado le sue simpatie per il comunismo, ha convenuto che «la mancata ascesa di una classe mercantile al potere dello Stato fu la causa fondamentale del mancato sviluppo di una scienza moderna in Cina» (*Scienza e società in Cina*, cit., p. 226).

67. In particolare, «i grandi banchieri iraniani nel X e XI secolo divennero come i loro più tardi colleghi in Occidente un elemento essenziale della vita politica e dell'ambiente di corte, sovvenendo con i loro prestiti le casse dello Stato nelle frequenti crisi finanziarie provocate dalla disonestà e imperizia dei funzionari, dagli abusi e sperperi di visir e Califfi» (F. Gabrieli, *Gli Arabi*, Sansoni, Firenze 1966, p. 134).

68. E. Ashtor, *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel Medioevo*, cit., p. 109.

69. Che comunque non è, propriamente parlando, il prestito ad interesse. La parola significa «accrescimento» e si riferisce esclusivamente al «prestito ad usura che sfrutta la miseria» (C. Cahen, *L'islamismo*, Feltrinelli, Milano 1969, p. 193).

70. L. Gardet, *La cité musulmane*, Vrin, Parigi 1981, p. 83.

l'attività economica, la ricerca del profitto, il commercio e, quindi, la produzione per il mercato».[71] Le barriere etico-religiose elevate dall'islamismo di fronte al capitalismo, se c'erano, non erano tali da costituire un ostacolo insormontabile. Anzi, si può dire che Maometto, che era un mercante, vide nel commercio un modo privilegiato di guadagnarsi la vita e, stando a quanto ci ha tramandato la Santa Tradizione, non esitò a sentenziare che «il mercante sincero ed onesto nel giorno del giudizio si sarebbe trovato fra i profeti, i giusti e i martiri».[72]

La spiegazione del mancato sviluppo in senso capitalistico dell'economia dell'Impero arabo, pertanto, va trovata al di fuori della sfera religiosa e dell'etica coranica. Molto più dannosa di quest'ultima, per la crescita del personale imprenditoriale arabo, fu, in effetti, il fatto che i governi musulmani svolgevano direttamente attività commerciali e industriali su vasta scala. La libertà di impresa era abbastanza ampia, ma i privati dovevano sostenere la concorrenza della classe politica, di fronte alla quale essi si trovavano in una posizione di netto svantaggio, non potendo competere né con i capitali che questa maneggiava, né con il potere che usava in modo del tutto discrezionale. Ma il fattore decisivo per spiegare perché gli imprenditori arabi e iraniani non riuscirono a ottenere gli stessi risultati dei *mercatores* europei fu l'*assenza di garanzie della proprietà privata e dei profitti*. «In Europa un mercante che avesse avviato un attività redditizia non viveva nel timore che i suoi beni potessero essere arbitrariamente confiscati dal principe, ma nel mondo orientale questo tipo di estorsione ai danni dei ricchi era abituale».[73] L'imposizione di arbitrari contributi (*nusadara*) a carico degli imprenditori più facoltosi fu così frequente da rendere praticamente impossibile l'accumulazione del capitale. Privi di garanzie giuridiche e di potere politico, gli imprenditori arabi e iraniani erano alla mercé della volontà dispotica dei Califfi e dei loro rapaci funzionari, il cui stile di vita sfarzoso «bruciava» enormi somme di denaro, che venivano così sottratte ad un eventuale uso produttivo. Il che spiega perché «la gente nascondeva i propri

71. M. Rodinson, *Islam e capitalismo*, cit., p. 36.

72. Cit. da R. Kalisky, *L'Islam*, Marabout, Alleur 1987, p. 169.

73. E. Ashtor, *Storia economica e sociale*, cit., p. 111. Un'altra pratica tipica dei Califfi era quella dell'«estorsione, spesso ricorrendo alla tortura, ai danni dei ministri che essi avevano esautorato» (R. Levy, *An Introduction to the Sociology of Islam*, Williams and Norgate, Londra 1930, p. 329).

beni nei posti più impensati, dalle stalle ai gabinetti».[74] In breve: «quale che sia stata la condizione degli uomini di affari, essi non furono mai autonomi — fu l'esercito che conseguì il predominio»,[75] di fronte al quale si trovavano in uno stato di completa impotenza.

Né la loro situazione migliorò a partire dal momento in cui si verificò ciò che alcuni storici hanno creduto di poter definire la feudalizzazione dell'Impero abbaside. In realtà, quello islamico fu sempre un feudalesimo *sui generis*, non basato sulla proprietà privata, come quello europeo o giapponese, bensì sull'*iqta*, cioè sulla terra concessa in usufrutto per un periodo di tempo determinato.[76] Grazie a tale istituzione, i Buyidi prima e i Selgiuchidi dopo impedirono il totale decentramento e la disgregazione dello Stato, in quanto il titolare dell'*iqta* non poteva consolidare il suo potere, né, tanto meno, renderlo ereditario. Inoltre l'*iqta* non incentivava una razionale gestione delle risorse. Gli assegnatari, infatti, «vivendo nelle città e consapevoli che di lì a poco la terra sarebbe stata loro tolta o che essi stessi avrebbero chiesto di cambiarla, se ne preoccupavano assai poco. Così vennero trascurati i sistemi di irrigazione, le dighe e i canali e tutto ciò portò le campagne alla rovina»,[77] nello stesso momento in cui la borghesia imprenditoriale veniva soffocata e disincentivata dalla intensificazione della pratica delle requisizioni.

È vero che alla fine del XII secolo, approfittando dell'indebolimento del potere politico-militare, in tutte le regioni della Mezzaluna Fertile la borghesia aveva conquistato la propria partecipazione al governo ed erano sorte le repubbliche cittadine. Ma «l'ondata si sarebbe ritirata e in alcune regioni i principi riacquistaro-

74. M. Rodinson, *Islam e capitalismo*, cit., p. 137.

75. C. Cahen, *Tribes, Cities and Social Organizations*, in E. Yarshater (a cura di), *The Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, vol. IV, p. 326.

76. Ha osservato Claude Cahen che «il possesso di tali beni (*iqta*) non sottraeva il proprietario al controllo dell'amministrazione generale, né faceva di lui un "feudale", come spesso si è detto» (*L'islamismo*, cit., p. 47). Identica la tesi di Robert Mantran: «L'*iqta* non ha affatto caratteristiche feudali, non ha mai comportato la costituzione di una classe ereditaria» (*L'espansione musulmana*, Mursia, Milano 1978, p. 230).

77. E. Ashtor, *Storia economica e sociale*, cit., p. 186. Nel suo *Libro di politica* il visir persiano Nizan-al-Mulq, che era al servizio del sultano selgiuchide Alp Arslam, aveva teorizzato il principio della rotazione triennale «per evitare che gli assegnatari si sentissero troppo saldamente insediati e radicati, causando in questo modo preoccupazione» (E. Ashtor, *Storia economica e sociale*, cit., p. 223).

no le proprie forze»,[78] con le quali spazzarono dalla scena le città autonome e soffocarono il settore capitalistico dell'economia, condannando così la civiltà islamica alla stagnazione proprio mentre l'Europa faceva i primi passi lungo la strada della «rivoluzione permanente» che l'avrebbe portata, nel giro di alcuni secoli, a conquistare una schiacciante superiorità economica, scientifica e tecnologica su tutte le altre civiltà. Nel mondo arabo-islamico il «grande progresso tecnologico si era avuto quando prevaleva la libera iniziativa ed era sviluppato il sistema *tiraz*: le fabbriche erano gestite come grandi imprese industriali in grado di far fronte alla sperimentazione, da cui, a loro volta, scaturivano le innovazioni tecnologiche. Invece, nel periodo dei Selgiuchidi e degli Ayyubidi i principi avevano ristretto l'iniziativa privata, creato monopoli e imposto pesanti tasse sulle attività industriali».[79] Tutto ciò portò al collasso delle capacità produttive del Vicino Oriente e alla liquidazione pressoché totale della borghesia, cui seguirono l'atrofia del pensiero scientifico e la pietrificazione della tecnologia.

A questo punto sorge spontanea la domanda: quali processi storici hanno fatto sì che le grandi civiltà orientali abbiano prodotto la Megamacchina e siano rimaste prigioniere di essa, condannandosi alla schiavitù generale di Stato e alla stagnazione economica? La risposta data da Wittfogel a questa domanda non è, a ben guardare, che la documentazione storica dell'ipotesi esplicativa formulata da Engels e sviluppata da Marx. Tale ipotesi fa nascere il dispotismo dal modo di produzione asiatico e quest'ultimo dalle particolari condizioni ecologiche nelle quali i popoli che per primi compirono il passaggio dalla società primitiva alla società «incivilita» vennero ad operare. Ora, dal momento che il problema fondamentale che tali popoli dovettero risolvere fu il controllo e lo sfruttamento economico di immensi corsi d'acqua quali il Tigri, l'Eufrate, il Nilo, l'Indo e il Fiume Giallo, Wittfogel ha definito «idrauliche» le prime civiltà, edificate, per l'appunto, attraverso ciclopici lavori pubblici, i quali, per le loro stesse dimensioni, richiedevano una gigantesca organizzazione capace di coordinare l'azione di centinaia

78. *Ibidem*, p. 241. Quanto all'Iran, esso non conobbe neanche la breve stagione comunale della Mezzaluna Fertile. Le città rimasero sempre assoggettate al controllo dello Stato, sicché la borghesia iraniana non poté mai conquistare l'autonomia politica, come invece riuscì a fare la borghesia europea durante il Basso Medioevo (cfr. A. Bausani, *La Persia*, in AA. VV., *L'Impero bizantino e l'islamismo*, cit., p. 395).

79. E. Ashtor, *Storia economica e sociale*, cit., p. 257.

di migliaia di lavoratori. Di qui la formazione di «uno Stato più forte della società»[80] a carattere burocratico-manageriale: un mastodontico Apparato avente la funzione di utilizzare le opportunità naturali attraverso il monopolio della forza-lavoro.

L'ipotesi idraulica, tuttavia, non mi pare sia in grado di dare ragione del processo genetico della Megamacchina. Infatti, «una cosa è dire che senza l'irrigazione la civiltà non sarebbe potuta nascere nell'Asia (fatto che pochi studiosi metterebbero in discussione), e un'altra è dire che l'irrigazione fu la causa principale della civiltà».[81] Detto in altra forma: si tratta di vedere se la costruzione dei grandi sistemi di irrigazione sia stata l'atto di fondazione della civiltà o se invece essa non sia stata preceduta da qualcosa che l'ha resa possibile; insomma, se sia stata una scelta originaria o una scelta derivata.

Gli esempi di Megamacchina la cui creazione non può essere messa in relazione con il problema idraulico non sono pochi né irrilevanti. Si prenda il caso dell'Impero ottomano. Nella trasformazione per tanti versi prodigiosa di «una tribù in uno Stato mondiale»[82] non c'è traccia alcuna di quei grandi lavori che, secondo la teoria di Wittfogel, sarebbero alla base del dispotismo orientale. Decisive — anzi: esclusive — furono le esigenze politico-militari. Il fondatore della dinastia, Osman, a partire dal 1300 incominciò ad allargare il suo piccolo potentato organizzando e guidando con grande abilità una *élite* di guerrieri — i *ghazi* o «campioni della fede», permanentemente impegnati nel *jihad*[83] — reclutati prevalentemente tra i turcomanni nomadi. Il suo successore, Orkhan, avvertì ben presto l'esigenza di rendersi indipendente dall'aristocrazia turca, indisciplinata e desiderosa di dire la sua circa i criteri di spartizione del bottino di guerra. A tal fine, Orkhan incominciò ad organizzare un esercito separato composto da mercenari compensati con paghe in sostituzione del bottino o dei *timar*.[84] Il se-

80. K. A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., p. 147.

81. R. Whitehouse, *Le prime città*, Newton Compton, Roma 1981, p. 146.

82. A. Bombacci e S. J. Shaw, *L'Impero ottomano*, UTET, Torino 1981, p. 201.

83. Cfr. Halil Inalcik, *The Emergence of the Ottomans*, in P. M. Holt, A. K. S. Lambert e B. Lewis (a cura di), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, Londra 1970, vol. I, pp. 269-271.

84. Il *timar* consisteva in un bene immobile dato in usufrutto e derivava direttamente dall'*iqta* dei Selgiuchidi e dalla *pronoia* dei Bizantini. Esso non va confuso con il feudo, che, essendo ereditario, conferiva al beneficiario e ai suoi discendenti una vera e propria sovranità sui territori ricevuti.

condo passo verso l'autonomizzazione del Sultano dai *ghazi* fu compiuto da Murad I, che istituì un corpo personale di schiavi — i *qapüqullari* o «schiavi della Porta» — reclutati fra i prigionieri di guerra. Murad inoltre istituì il famoso sistema della raccolta (*devširme*), grazie al quale egli poté reclutare la migliore gioventù cristiana delle province balcaniche, convertirla all'Islam e trasformarla in una «guardia pretoriana» sottoposta alla propria esclusiva volontà. A partire da questo momento — siamo nella seconda metà del XIV secolo — il sultano si rese completamente indipendente da ogni forza condizionante: ora aveva a disposizione uno strumento formidabile per assoggettare in modo totale al suo personale potere qualsiasi gruppo sociale, per organizzato, ricco o influente che fosse. Gli «schiavi della Porta», avendo «dimenticato le loro origini e dovendo la propria posizione unicamente al favore del Sultano, gli votarono la più grande dedizione e non nutrirono altra ambizione che di dedicarsi al suo servizio».[85] Le cariche, dalle più modeste alle più elevate, furono aperte a tutti, senza distinzione di razza o di classe, e quindi non poté formarsi una aristocrazia ereditaria. L'unica aristocrazia esistente era la «nobiltà di servizio», i cui membri avevano lo *status* giuridico di «schiavi del Sultano»:[86] «Le loro proprietà, le loro persone, la loro stessa vita erano a disposizione [del loro signore] per essere usate secondo i suoi desideri».[87] In tal modo l'Impero ottomano non conobbe nessuna ereditarietà delle cariche e persino dei beni. Tutti coloro che avevano l'immenso privilegio di servire il Sultano — i *qullar* — erano figli del loro talento e non potevano trasmettere nulla ai loro discendenti. Per questo il potere del *Padshah* era totale e non conosceva limiti di sorta.

Al di sotto dei *qullar*, che monopolizzavano le funzioni politiche, militari e amministrative, c'era la massa dei sudditi, la quale non aveva alcuna autonomia: essa era il «gregge protetto» (*raiyye*) dai «cani del Sultano»; un gregge che, naturalmente, veniva regolarmente «tosato» per sostenere la macchina di dominio e per alimentare il lussuoso tenore di vita del despota e della sua corte. Tutti i sudditi dell'Impero, dai più poveri ai più facoltosi, erano

85. R. Mantran, *La vita quotidiana a Costantinopoli*, cit., p. 105.

86. Fra questi schiavi del sultano si distinguevano, per l'alto valore militare, i membri del corpo di fanteria *yeni ceri* («nuova truppa»), celebri in Europa con il nome di «giannizzeri».

87. G. E. von Grunebaun, *L'islamismo*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 87.

in una condizione di impotenza di fronte allo Stato, dal momento che mancava tutto ciò che poteva in qualche modo limitare il potere del *Padshah* e dei suoi *qullar*: una nobiltà ereditaria, delle città autonome, un potere spirituale distinto da quello temporale. In definitiva, l'Impero ottomano era una «teocrazia militare»[88] nella quale, per usare la nota formula hegeliana, «tutti i sudditi erano nella condizione di bambini sotto tutela»,[89] mentre all'interno della classe dirigente la paura regnava sovrana.[90]

Quanto alla vita economica, essa era concepita come una funzione dello Stato, e come tale, assoggettata agli imperativi politici e militari. Il commercio e la produzione manifatturiera erano sottoposti al controllo di un «governo meticoloso, autoritario e dirigista»[91] e nessuna garanzia giuridica proteggeva la proprietà privata, dal momento che, secondo la dottrina ufficiale, «*tutta* la ricchezza ottomana doveva essere proprietà esclusiva del Sultano».[92] Questi, essendo «il padrone della vita dei propri sudditi, dal più potente al più oscuro, dava tutto, ma poteva prendere tutto».[93] Il mercato, pertanto, aveva un ruolo assai limitato. È vero che la legge musulmana «rendeva possibile la formazione di associazioni di affari aventi per obiettivo il profitto»,[94] ma tali associazioni, quan-

88. F. Babinger, *Maometto il Conquistatore*, Einaudi, Torino 1967, p. 467.

89. G. W. F. Hegel, *Lezioni di filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. II, p. 41. La formula hegeliana si riferisce in modo specifico alla Cina, ma vale anche per l'Impero ottomano, come in generale per tutti i Paesi a regime dispotico.

90. Al minimo errore o insuccesso, anche i visir venivano immediatamente messi a morte. Spesso gli amici di colui che veniva elevato al rango di «primo schiavo» lo scongiuravano di rifiutare la carica, dal momento che essa equivaleva a una sentenza di morte differita nel tempo. Narra Gibbon che quando il gran visir Kalin Pascià ricevette l'ordine di presentarsi immediatamente davanti al Sultano, credette che fosse giunto il suo ultimo giorno. Abbracciò la moglie e i figli e si recò rassegnato da Maometto II, il quale, con sua somma sorpresa, gli comunicò semplicemente che occorreva fare tutti i preparativi per iniziare l'assedio di Costantinopoli (*Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano*, Einaudi, Torino 1967, pp. 2716-2717). Meno fortunato fu uno dei suoi successori, Ibrahim, che, pur avendo avuto dal suo amico di infanzia Solimano la promessa che durante il suo regno non sarebbe stato messo a morte, cadde in disgrazia e fu giustiziato (A. Cot, *Solimano il Magnifico*, Rizzoli, Milano 1983, p. 62).

91. A. Clot, *Solimano il Magnifico*, cit., p. 246.

92. F. Braudel, *Civiltà e imperi nel Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino 1986, vol. II, p. 761.

93. A. Clot, *Solimano il Magnifico*, cit., p. 116.

94. D. Kitsikis, *L'Empire ottomane*, PUF, Parigi 1985, p. 81.

do nascevano,[95] dipendevano, sia politicamente che economicamente, dallo Stato, il quale esercitava il commercio con l'estero, si approvvigionava al di fuori del mercato di tutto quanto aveva bisogno attraverso i monopoli e gestiva direttamente le grandi fabbriche. Infine, gli alti funzionari riducevano ulteriormente le opportunità di profitto della esigua borghesia, servendosi della loro autorità per compiere lucrosi investimenti commerciali e finanziari. Insomma, ogni aspetto della vita economica era organizzato con un unico scopo: soddisfare le esigenze dell'Apparato burocratico e contemporaneamente impedire la formazione di forze sociali autonome.

Tutto ciò faceva dell'Impero ottomano un tipico sistema sociale «saturato d'ordine» (nel senso specificato da Weber), che non conosceva né lotta di classe, né innovazione tecnologica, né dinamismo economico; un sistema che conosceva, come tutte le società «chiuse» e «armoniche», solo due tipi di relazioni con il mondo esterno: la guerra e il commercio gestito, o comunque controllato, dai funzionari statali. Il potere di questi ultimi era totale — Braudel e Kitsikis lo hanno addirittura definito «totalitario» — e, pertanto, la società civile non aveva alcuna libertà di movimento o, più precisamente, poteva muoversi solo lungo binari burocraticamente prefissati da uno Stato che non era altro che una «macchina di saccheggio» dominata esclusivamente dalle esigenze della guerra permanente. Giustamente, quindi, Toynbee ha scritto che «l'essenza del sistema ottomano fu il reclutamento e l'addestramento di "cani da guardia umani" per tenere il "gregge umano" del *Padshah* in ordine e a bada i suoi nemici».[96]

Analogo fu il processo di formazione dello Stato russo, il quale non a caso, agli osservatori europei del XVI e del XVII secolo, apparve simile allo Stato ottomano.[97] Nella seconda metà del

---

95. *Il* che non avveniva spesso, poiché, come ebbe a lamentarsi *il* padre del nazionalismo turco, Ziya Gokalp, gli Ottomani commisero «l'errore di lasciar scivolare dalle loro mani, gradualmente, le attività capitalistiche, a profitto dei soggetti non musulmani dell'Impero e di contentarsi di essere dei funzionari e degli agricoltori» (cit. da D. Kitsikis, *L'Empire ottomane*, cit., p. 81).

96. A. J. Toynbee, *A Study of History*, cit., vol. III, p. 34.

97. «I nobili, che qui si dicono "boiari" o "sinbiaski", godono il possesso dei beni che partecipa loro la magnificenza del signore... [Tali beni] sono dati a titolo di commenda e non di proprietà, che possa trasmettersi agli eredi, ove io direi che sian queste investiture a somiglianza dei "timari" istituiti dagli Ottomani, se pur questi non hanno ricevuto la norma dai Moscoviti» (M. Bianchi, *Natura*

Quattrocento Ivan III completò l'opera dei suoi predecessori, portando a termine la riunificazione della terra russa; dopo di che assunse il titolo di autocrate con poteri assoluti su tutti i suoi sudditi. «Tutta la Russia — soleva dire — è la mia *votcina* (patrimonio ereditario); ed io la posso dare a chi voglio».[98] Solo la Grande Novgorod, la più importante città mercantile del tempo e dell'intera storia russa, non era stata assoggettata al suo dominio. Ma nel 1479 Ivan III sferrò una grande offensiva contro l'orgogliosa città e la «sua borghesia, che credeva nel libero arbitrio, fu sterminata»[99] o deportata nei territori orientali della Russia. In tal modo Novgorod perdette il suo ruolo di centro di commercio e di città libera, nonché «la sua funzione di intermediaria fra la civiltà occidentale e l'Impero moscovita».[100] Solo lo Stato avrebbe regolato, ora, sulla base delle sue specifiche esigenze politico-militari, i rapporti commerciali e culturali fra la società russa e l'Europa: uno Stato caratterizzato dalla concentrazione, *more turco*, di tutto il potere nelle mani del sovrano.

Già agli inizi del Cinquecento il diplomatico austriaco barone von Herberstein notò che in Russia anche i membri della nobiltà erano chiamati *cholopy*, cioè servi, e come tali trattati da Vasilij III. Ma il peggio doveva ancora venire. Malgrado la natura autocratica dello Stato, i boiari, attraverso la duma, che controllava tutti i provvedimenti nuovi o straordinari, erano riusciti a limitare, sia pure in modo assai limitato e precario, il potere del sovrano. Forse — come vuole Aleksandr Yanov — questo controllo occulto e informale dell'autorità avrebbe potuto trasformarsi in controllo giuridico e istituzionale.[101] Senonché la possibile evoluzione in senso occidentale dello Stato russo fu brutalmente bloccata dalla politica di Ivan IV. È con il suo ingresso sulla scena che lo Stato moscovita acquisterà tutti i tratti tipici del dispotismo e la società russa si orientalizzerà. Dopo aver compiuto una spedizione punitiva contro Novgorod per estirpare ciò che restava ancora

---

e società in Russia, in M. Guglielminetti, a cura di, *Viaggiatori del Seicento*, UTET, Torino 1967, pp. 513-514). Identico il giudizio di J. B. Schluppe: «In Russia c'è una tirannia peggiore di quella turca» (cit. da D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza dell'Europa*, Einaudi, Torino 1980, p. 26).

98. Cit. da V. Gitermann, *Storia della Russia*, cit., vol. I, p. 154.

99. B. Brutzkus, *Caratteristiche storiche dello sviluppo sociale ed economico della Russia*, in R. Bendix e M. S. Lipset (a cura di), *Teorie della struttura di classe*, cit., p. 182.

100. V. Gitermann, *Storia della Russia*, cit., vol. I, p. 154.

101. A. Yanov, *Le origini dell'autocrazia*, Comunità, Milano 1984, p. 279.

del suo spirito di indipendenza e delle sue pretese di autogovernarsi, Ivan il Terribile si propose l'obiettivo di annientare l'alta nobiltà e di abbassare la «Chiesa di Stato ortodossa al livello di apologista ideologica del regime autocratico».[102] Il provvedimento decisivo fu l'istituzione di un sistema di beni riservati, detto *opricina*, «amministrato unicamente secondo la libera volontà dello zar».[103] Questi assegnò i beni riservati sotto forma di *pomeste* — un istituto che era l'equivalente funzionale del *timar* ottomano — ai membri della sua guardia del corpo, i quali, reclutati fra le classi più basse, furono impiegati nella guerra di sterminio scatenata contro i boiari. Lo scopo della manovra di Ivan il Terribile fu prontamente percepito da Kurbskij: Ivan non si proponeva semplicemente di piegare i riottosi boiari alla sua volontà; intendeva far qualcosa di più radicale, e precisamente trasformare tutti i sudditi in servi di Stato, estirpando le radici economiche, sociali e politiche di quelle forze — la nobiltà, il clero e la borghesia — che avrebbero potuto opporre una qualche forma di resistenza.

Quando, nel 1572, l'*opricina* fu ufficialmente soppressa, l'obiettivo che Ivan il Terribile si era proposto era stato pienamente conseguito. L'antica aristocrazia di nascita dei boiari «era stata sradicata, distrutta; la sua influenza politica si era trasferita a una categoria di piccoli e medi beneficiari, più strettamente dipendente dal sovrano; la posizione di questa nuova aristocrazia di servizio era un passo ulteriore verso la costruzione di uno Stato più forte».[104] Il principio «niente terra senza servizio» era stato generalizzato e la Russia era stata trasformata in «una società di servizio che andava dai più umili contadini ai principi più potenti».[105] Attraverso l'introduzione di due elementi — la nazionalizzazione della terra e l'illimitata autorità statale sulle persone degli stessi proprietari terrieri — «lo Stato era diventato non solo indipendente dalla società, ma irresistibilmente potente. All'interno di tale organizzazione nessun potere rivale poteva sorgere; nessuna opportunità esisteva per l'emergenza di una classe simile all'aristocrazia europea, che avrebbe potuto servire come freno alle ambizioni dello Stato centralizzatore».[106] Lo zar aveva potere di vita e di morte

102. M. Hellmann *et alii*, *Russia*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 116.
103. N. V. Riasanovsky, *Histoire de la Russie*, Laffont, Parigi 1987, p. 167.
104. R. Portal, *La Russia*, UTET, Torino 1972, p. 82.
105. M. Hellmann *et alii*, *Russia*, cit., p. 143.
106. T. Szamuely, *The Russian Tradition*, cit., p. 41.

su tutti i suoi sudditi, poiché ormai questi non erano altro che suoi schiavi, senza diritti e con un solo dovere: la cieca obbedienza. L'intera vita economica, sociale, intellettuale e religiosa della Russia era sottoposta alla vigilanza, sospettosa e spietata ad un tempo, di un Apparato burocratico che non tollerava alcuna forma di autonomia dei singoli individui e dei gruppi. E poiché nel frattempo i seguaci di Iosif Sanin erano riusciti ad espellere, con il ferro e il fuoco, le idee straniere che stavano «infettando» la Chiesa ortodossa, «la Russia si separò dall'Europa e dagli sviluppi della cultura occidentale».[107] Non sorprende, quindi, che alla fine del XVI secolo Gilles Fletcher si esprimesse così intorno ai moscoviti: «La loro maniera di governare è molto simile a quella dei turchi, che essi manifestamente cercano di imitare... Il potere pubblico è assolutamente tirannico».[108]

Certo, qui, nel caso russo — come, del resto, nel caso ottomano — si può scorgere quello che Mumford ha chiamato la «trasmissione del modello tipico della Megamacchina da una cultura ad un'altra».[109] È difficile, in effetti, pensare che le istituzioni politiche dei mongoli, dei bizantini e dei turchi non abbiano avuto una qualche influenza sulla costruzione del dispotismo zarista. Ma anche se si prende in esame il processo genetico della prima Megamacchina della storia, quella egiziana, si giunge alla conclusione che la «macchina di guerra» ha prodotto la «macchina di lavoro», vale a dire che anche il dispotismo originario è caratterizzato dal primato assoluto della logica politico-militare, di fronte alla quale tutte le altre esigenze — e prima di tutto quelle economiche — sono state regolarmente sacrificate.

Quando Zozer, il primo Faraone della III dinastia,[110] ascese al

107. A. M. Ammam, *Storia della Chiesa russa e dei Paesi limitrofi*, UTET, Torino 1948, p. 149. Ivan il Terribile e gli iosifiani concordavano su un punto, che ad essi appariva di decisiva importanza: la Russia doveva essere protetta dal «contagio spirituale» dell'Europa; diversamente la sua identità storica sarebbe stata corrotta. Utilizzando il lessico di Toynbee, si può interpretare l'intera storia russa come un conflitto fra gli «zeloti», accaniti difensori della sacra intoccabile tradizione, e gli «erodiani», partigiani dell'apertura verso l'Occidente. In questo senso la Russia non è né un Paese asiatico né un Paese europeo, bensì un luogo in cui da secoli si svolge una guerra culturale fra Oriente e Occidente.

108. Cit. da V. Gitermann, *Storia della Russia*, cit., vol. I, p. 165.

109. L. Mumford, *Il mito della macchina*, cit., p. 268.

110. In verità la storiografia più recente ha avanzato l'ipotesi che Zozer sia stato preceduto sul trono dal fratello Sanakhat (cfr. P. Lévêque, *Les premières civilizations*, PUF, Parigi 1987, pp. 110-111).

trono, l'Alto e il Basso Egitto erano stati da poco unificati *manu militari* e il popolo egiziano — ammesso che a quell'epoca tale espressione avesse un senso — era un mosaico di tribù separate le une dalle altre e non sempre in amichevoli rapporti. A questo punto entrò sulla scena il grande architetto Imohtep, il quale suggerì al Faraone di far edificare al limite del deserto un imponente edificio, più precisamente un insieme di edifici destinato a diventare celebre con il nome di «complesso di Saqqara». «Non sapremo mai — ha scritto Kurt Mendelssohn, cui si deve il libro più illuminante che sia stato scritto sul «mistero delle Piramidi» — se il suo scopo sia stato la grandezza della costruzione o l'idea di impiegare i turbolenti abitanti dei villaggi durante i periodi di inondazione. Ma una cosa è certa: nella sua mente il problema dell'organizzazione su vasta scala deve essere stato quello principale. Egli lo usò in grado senza precedenti e fu inoltre, evidentemente, il creatore di un servizio civile efficiente e complesso. Da allora in poi l'amministrazione centrale si incrementò costantemente e stabilmente e dovette essere legata in modo stretto alla costruzione delle Piramidi, dal momento che questa divenne l'attività centralizzata e principale di tutto il Paese».[111]

Le conseguenze dell'iniziativa di Imohtep furono enormi e di portata storica. La «macchina di lavoro» costruita per edificare il complesso di Saqqara accrebbe di continuo la sua influenza sull'intera popolazione e la sottopose ad un'unica autorità onnipotente e onnipervasiva e, così facendo, nel giro di alcune generazioni creò un tipo di organizzazione sociale mai esistito in precedenza. Infatti, «gli abitanti dei villaggi tribali vennero riuniti dal comune lavoro in un popolo con una coscienza nazionale. Per la prima volta, forse, essi pensarono a se stessi come egiziani. Lavorando insieme, sotto un'unica amministrazione, le loro differenze e i loro vicendevoli sospetti erano destinati a cadere».[112] In altre parole, con la costruzione delle Piramidi, i Faraoni compirono una grandiosa opera di *nation-building*. Ma compirono anche — e questa è la cosa storicamente più importante della vicenda che stiamo narrando — una altrettanto grandiosa opera di *State-building*, poiché, mentre veniva forgiata la nazione egiziana, veniva altresì forgiato l'immenso potere burocratico che avrebbe regolato la vita

111. K. Mendelssohn, *L'enigma delle Piramidi*, Mondadori, Milano 1976, pp. 142-143.

112. *Ibidem*, p. 147.

dei sudditi in maniera meticolosa e autoritaria, secondo un piano unico, concepito e gestito dai manager dell'Apparato. Pertanto la costruzione delle Piramidi, quali che siano state le intenzioni del suo ideatore, rese possibile la costruzione dello Stato pianificatore, vera e propria «gabbia d'acciaio» entro la quale l'esistenza storica del popolo egiziano sarebbe stata costretta a muoversi per secoli e secoli.

Le forme di vita nate dal ciclopico lavoro comune furono «fissate» e rivestite di sacertà dal clero, che le consacrò come forme divine e naturali ad un tempo, le quali, proprio perché tali, non avrebbero potuto essere toccate senza commettere il più grave e inescusabile dei peccati: il peccato di empietà. Il Faraone, che nel frattempo era divenuto il «dispensatore della vita», dal momento che il destino di tutti i suoi sudditi era completamente nelle sue mani — egli era l'unico datore di lavoro, oltre che il «signore delle acque» — fu divinizzato. Egli non poteva errare, poiché — come si esprimono i testi delle Piramidi — «aveva inghiottito il sapere di qualunque dio»;[113] sicché egli doveva essere adorato e ciecamente obbedito. D'altra parte, i singoli egiziani non avevano altra scelta davanti a sé. Il governo e l'amministrazione erano «gli strumenti dell'onnipotenza regale. Il re deteneva da solo tutti i poteri, esecutivo, legislativo e giudiziario: era il giudice supremo, era il legislatore sovrano. La legge era ciò che ordinava il re; e perché fossero eseguiti i suoi ordini, il re nominava i funzionari e li retribuiva».[114] Una immensa «struttura di agenzie di governo si dispiegò su tutto il Paese, realizzando attraverso metodi burocratici la totale allocazione e gestione delle risorse».[115] Le specifiche esigenze della superorganizzazione messa in atto per edificare le Piramidi aveva trasformato l'economia egiziana in un unico, immenso *oikos*,[116] nel quale c'era solo un padrone — il Faraone, per

113. Cit. da J. Pirenne, *Storia della civiltà dell'antico Egitto*, Sansoni, Firenze 1967, vol. I, p. 99.

114. *Ibidem*, p. 99.

115. B. J. Kemp, *Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period in Egypt*, in J. D. Clark (a cura di), *The Cambridge History of Africa*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, vol. I, p. 670.

116. L'instaurazione dello Stato burocratico-pianificatore portò al soffocamento delle attività mercantili e alla distruzione dell'autonomia delle città, nonché alla «naturalizzazione» dell'economia egiziana, la quale «non avrebbe conosciuto la moneta se non alla fine della sua storia» (P. Lévêque, *Les premières civilizations*, cit., p. 122). Si può quindi dire che fin dalla sua prima apparizione la Megamacchina rivelò la sua vocazione anti-capitalistica.

l'appunto — che dominava, paternalistico e spietato, su una massa di servi gerarchizzata secondo i compiti funzionali che egli aveva assegnato loro. In breve: l'edificazione delle Piramidi trasformò l'Egitto in una «piramide burocratica» che lavorava per soddisfare i bisogni del Faraone e della sua fastosa corte.

Accadde così che l'oppressione e lo sfruttamento esercitati dai manager della «macchina invisibile» divennero totali e senza scampo. Era stato inventato, forse involontariamente, il segreto del dominio assoluto, della schiavitù generale di Stato. Tutto fu ordinato, disciplinato, regolato, pianificato, gestito da coloro che vivevano nella città del Comando, nella quale risiedeva il motore di ogni cosa, la mente unica che dirigeva il lavoro collettivo e dalla quale il destino di ogni individuo — umile e potente che fosse — dipendeva.[117] L'Egitto era ormai diventato la «casa degli schiavi»,[118] dove tutti — i sacerdoti come i funzionari, i guerrieri come i commercianti, gli artigiani come i contadini — erano i «nutriti dal re»,[119] unico ed esclusivo proprietario delle «sorgenti della vita».

È altamente significativo che il processo che portò alla edificazione della Megamacchina egiziana iniziò con una serie di guerre di conquista. La monarchia horoniana di Nekhe, che realizzò l'unificazione dell'Alto Egitto, «non poté instaurare il suo potere se non sulle rovine di quello dei principi di Nubert».[120] Il che costituisce una conferma della tesi di Franz Oppenheimer, secondo cui lo Stato è sempre emerso dalla conquista militare, e precisamente nel momento in cui «il conquistatore ha risparmiato la sua vittima per sfruttarla permanentemente in un lavoro produttivo».[121] Pri-

117. È appena il caso di precisare che in un siffatto sistema di dominio non c'erano tracce di aristocrazie ereditarie: i nobili erano tali fino a quando godevano del favore del Faraone.

118. Così nella *Bibbia* è chiamato l'Egitto (cfr. M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 24).

119. E. Cassin, J. Bottéro e J. Vercoutter, *Gli Imperi dell'Antico Oriente*, Feltrinelli, Milano 1968, vol. I, p. 273.

120. J. Pirenne, *Storia della civiltà dell'Antico Egitto*, cit., vol. I, p. 83.

121. F. Oppenheimer, *The State*, Black Rose, Montreal 1975, p. 27. Di parere diverso è Lawrence Krader, che ritiene che alcuni Stati siano nati «*by internal development*» (*Formation of the State*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1968, pp. 106). Ma gli esempi che egli cita sono poco convincenti. È assai improbabile che lo Stato faraonico sia nato per differenziazione interna, come pensa Krader. Non è un caso, del resto, che la storia leggendaria dell'Egitto inizi con la storia di una conquista. Poco verosimile risulta altresì la nota tesi di Gordon Childe, secondo cui

ma è nata la «macchina di guerra» e solo successivamente è nata la «macchina di lavoro», la quale «non può agire senza avere alle spalle, dietro la parola del comando, una riserva di forza coercitiva».[122] Ma ancora più significativa è l'assoluta inutilità economica delle Piramidi: una inutilità che tanto ha sconcertato gli studiosi e che effettivamente costituisce un enigma. Il quale, però, cessa di essere tale non appena si tiene presente il problema politico che i Faraoni della III dinastia avevano di fronte: cementare spiritualmente ciò che era stato unito con la nuda violenza, fondere elementi eterogenei — le tribù assoggettate — in un blocco monolitico. Detto altrimenti: non furono esigenze di ordine economico o religioso a indurre Zozer e i suoi immediati successori a mobilitare tutte le risorse materiali, umane e organizzative per costruire le Piramidi, bensì esigenze, avvertite come prioritarie, di natura squisitamente politica: la costruzione della nazione e dello Stato o — il che è sostanzialmente lo stesso — la trasformazione di un mosaico di tribù in una entità compatta. Le Piramidi stanno lì davanti a noi a testimonianza del fatto che *la Megamacchina fu prima di tutto uno strumento di dominio e di unificazione politica*. Il suo obiettivo primario non fu la produzione e la riproduzione della vita materiale, bensì l'inquadramento dei sudditi per trasformarli in docili strumenti della volontà del Faraone e dei suoi funzionari. E la costruzione delle Piramidi fu l'equivalente funzionale di ciò che Marx chiamava «il grande compito generale, il gran-

---

il passaggio dalla società primitiva alla società incivilita avvenne attraverso la «rivoluzione urbana» (*L'uomo crea se stesso*, Einaudi, Torino 1952, pp. 235 e ss.). Le prime città — quelle mesopotamiche — non erano altro che villaggi al cui centro si trovava il complesso palatino, vale a dire la sede del re e dei suoi esecutori di ordini (funzionari, guerrieri, sacerdoti), i quali altri non erano che i conquistatori che si erano sovrapposti *manu militari* agli aborigeni e li avevano trasformati in mezzi di produzione. Il che vuol dire che la divisione del lavoro verticale — cioè gerarchica, basata sul comando e l'obbedienza, la distinzione fra funzioni direttive e funzioni esecutive — non ha, molto probabilmente, una origine economica, bensì politica: nasce con l'istituzionalizzazione della legge del piccolo numero, che Pierre Clastres ha così formulato: «La principale divisione della società, quella che fonda tutte le altre, compresa, senza dubbio, la divisione del lavoro, è la nuova disposizione verticale fra la base e il vertice, è la grande cesura politica fra i detentori della forza, sia guerriera o religiosa, e i soggetti a quella forza. *La relazione politica del potere precede e fonda la relazione economica di sfruttamento*. Prima di essere economica, l'alienazione è politica, il potere è prima del lavoro, l'economico deriva dal politico; l'emergenza dello Stato determina l'apparizione delle classi... Non il mutamento economico, ma l'organizzazione politica è decisiva» (*La società contro lo Stato*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 146 e p. 149).

122. L. Mumford, *Il mito della macchina*, cit., p. 268.

de lavoro collettivo»:[123] *la guerra*. Anziché condurre ulteriori guerre di conquista, i Faraoni della III e della IV dinastia costruirono un gigantesco crogiuolo e vi fusero le tribù da poco assoggettate, trasformandole in un poderoso strumento di lavoro. Solo in un secondo momento tale strumento fu da essi adoperato per la costruzione del grande sistema di chiuse e di canali che avrebbe reso possibile lo sfruttamento economico delle acque del Nilo.

Alla stessa conclusione si giunge se si esamina il ciclopico programma di lavori pubblici ideato e realizzato da Shih Huang-ti.[124] Che la Grande Muraglia sia stata creata «per garantire la sicurezza esterna»,[125] come è divenuto rituale sostenere, è poco verosimile. Come è possibile che Shih Huang-ti e il suo ministro Li Su abbiano potuto pensare seriamente che la difesa «dal popolo della steppa delle zone coltivate»[126] avrebbe potuto essere facilitata dalla costruzione di una linea fortificata lunga centinaia e centinaia di chilometri e per ciò stesso estremamente vulnerabile?[127] Da un

123. K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, cit., vol. II, p. 99. Ortega y Gasset ha formulato la stessa idea in questi termini: «L'idea di grandi cose da fare genera l'unificazione nazionale... La nazionalizzazione si produce intorno a forti imprese incitatrici che esigono da tutti un massimo di rendimento, e, di conseguenza, di disciplina e di utilizzazione reciproca» (*Spagna invertebrata*, in *Scritti politici*, UTET, Torino 1979, p. 534 e p. 543). Per questo Ferdinando il Cattolico, non appena ha unificato sotto il suo comando la Castiglia e l'Aragona, lancia i suoi sudditi — che non sono ancora spagnoli e che lo diventeranno solo nella misura in cui parteciperanno a qualche forma di «lavoro comune» — in una serie di guerre di conquista. Per questo, per fare un altro esempio, Toyotomi Hideyoshi progetta la conquista della Cina. Non lo fa, come hanno ritenuto certi storici, per smisurata ambizione, bensì perché vuole porre fine alla guerra permanente che aveva lacerato il Giappone per generazioni; e lo fa dirottando i bellicosi samurai verso un nemico esterno. La conquista, nella sua mente, è il «grande lavoro collettivo», l'«impresa incitatrice». Essa è l'equivalente funzionale delle Piramidi o, più precisamente, la costruzione delle Piramidi è stata la pratica sostitutiva della guerra: grazie ad essa, i Faraoni hanno unito ciò che era diviso.

124. Oggi la storiografia sembra propensa a ritenere che il vero fondatore del Celeste Impero sia stato il ministro di Shih Huang-ti, Li Su, al quale attribuisce «il merito di aver saputo creare e unificare uno Stato unitario che avrebbe sfidato i secoli» (P. Corradini, *La Cina*, UTET, Torino 1979, p. 55).

125. H. Frank e R. Tranzethel, *L'Impero cinese*, Feltrinelli, Milano 1969, p. 81. Identica la tesi sostenuta da M. Sabattini e P. Santangelo, *Storia della Cina*, cit., p. 132.

126. O. Lattimore, *La frontiera*, Einaudi, Torino 1970, p. 56.

127. Di fatto la Grande Muraglia non costituì per i mongoli un problema, per una ragione assai semplice: che i cinesi, per organizzare un'efficace difesa in ogni suo punto, avrebbero dovuto avere a disposizione un esercito di milioni e milioni di soldati.

punto di vista strettamente militare, la Grande Muraglia è una autentica assurdità. Ma non risulta più tale se si parte dal problema politico che aveva davanti colui che René Grousset ha battezzato il «Cesare cinese».[128] La Cina — esattamente come l'Egitto all'epoca della III dinastia — era stata unificata grazie a una serie di fortunate campagne militari. Per bloccare ogni possibile ritorno all'anarchia feudale, il primo imperatore e il suo grande consigliere Li Su progettarono una serie di colossali costruzioni, fra le quali, per l'appunto, la Grande Muraglia.[129] Centinaia di migliaia di uomini furono mobilitati, organizzati, disciplinati e costretti a lavorare fianco a fianco. Naturalmente, per realizzare un programma di lavoro di tali proporzioni occorreva un tipo inedito di organizzazione, del tutto diverso da quello feudale; una organizzazione basata sulla «centralizzazione in tutti i campi»,[130] sulla universalizzazione della disciplina burocratica e sul dirigismo economico. Il risultato fu che «Quin rappresentò qualcosa di completamente nuovo in un mondo feudale: cioè uno Stato centralizzato con una organizzazione burocratica».[131] Apparentemente il primo imperatore costruì la Grande Muraglia; di fatto costruì con spietata energia — tutte le forze sociali che avrebbero potuto limitare il potere dello Stato furono disintegrate: la vecchia nobiltà feudale, gli intellettuali confuciani, nonché i mercanti — una nuova formazione sociale: *la società burocratica*, rigidamente «ordinata», diretta da un unico centro di comando, il quale ben presto conquistò il monopolio dell'iniziativa in tutte le sfere della vita collettiva, prima fra tutte in quella economica.

A questo punto, credo che si possa evincere una conclusione di ordine generale: *le esigenze politiche, e non già quelle economiche, hanno portato, in tutti i luoghi e in tutti i tempi, alla edificazione della Megamacchina*. Le Piramidi e la Grande Muraglia, con la loro assoluta e sconcertante inutilità (economica o militare) costituiscono massicce prove del fatto che lo Stato burocratico centralizzatore è nato a partire dal momento in cui la razionalità econo-

128. R. Grousset, *Histoire de la Chine*, Fayard, Parigi 1942, p. 51.

129. Il fatto che per costruire la residenza imperiale siano stati impiegati ben 700 mila lavoratori è stato spesso attribuito alla megalomania di Shih Huang-ti. La mia tesi, invece, è che la mobilitazione burocratica della forza-lavoro aveva un preciso scopo politico: l'edificazione della Megamacchina.

130. W. Eberhard, *A History of China*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1974, p. 64.

131. L. Petech, *Profilo storico della civiltà cinese*, ERI, Roma 1957, p. 46.

mica è stata assoggettata agli imperativi della razionalità politica, la crescita della ricchezza alle esigenze dell'ordine e del dominio. Le grandi costruzioni delle civiltà orientali più appaiono inutili e più devono essere considerate funzionali al mantenimento del controllo totale della società da parte dei manager della Megamacchina. Tali civiltà erano organizzate in modo tale da rendere possibile la massima concentrazione del potere, non già lo sviluppo economico, inscindibile dalla libertà di intrapresa e dalla tutela della proprietà privata: due cose che i despoti orientali tollerarono raramente.[132] La regola che guidò la loro azione fu che l'economia doveva piegarsi davanti alle esigenze del potere totale. I privati potevano commerciare e produrre in proprio, ma non potevano uscire dalla «gabbia d'acciaio» dello Stato burocratico, ove, in aggiunta, essi venivano metodicamente «potati». Di modo che si può dire che il dispotismo ha svolto una funzione storica: quella di assassinare quotidianamente tutti quegli elementi che avrebbero potuto, se avessero avuto la *chance* di crescere liberamente, mettere in moto la macchina del capitalismo.

132. Per esempio, durante il regno di Shah Abbas, «la vita e la proprietà erano sicure; i viaggi protetti; il commercio e gli affari fiorirono; le minoranze tollerate e tutelate» (H. R. Savory in *The Safavid Administrative System*, in E. Yarshater, a cura di, *The Cambridge History of Iran*, cit., vol. VI, p. 372). Come conseguenza di ciò, l'economia iraniana godette di un periodo di relativa prosperità, la quale comunque durò assai poco poiché, sotto i successori di Abbas, il governo tornò all'antico costume di spremere spietatamente i contadini e di requisire i beni dei mercanti più facoltosi, senza darsi il benché minimo pensiero circa gli effetti negativi sulla prosperità e sulla ricchezza del Paese che tale politica produceva (cfr. G. E. von Grunebaun, *L'islamismo*, cit., p. 169 e ss.).

Capitolo V

LA SOLUZIONE DELL'ENIGMA

> L'Europa moderna è il frutto della lotta delle diverse classi della società... Nessuna delle classi ha potuto vincere né sottomettere le altre; la lotta, invece di diventare un principio di immobilità, è stata la causa del progresso; le relazioni fra le diverse classi, la necessità in cui si sono trovate di combattersi o di cedere, la varietà dei loro interessi e delle loro passioni, il bisogno di vincere senza potervi riuscire, tutto ciò è stata la fonte dalla quale è uscito forse il più energico, il più fecondo principio di sviluppo della civiltà europea.
>
> *François Guizot*

> In Oriente lo Stato era tutto, la società civile primordiale e gelatinosa; nell'Occidente tra Stato e società civile c'era un giusto rapporto e nel tremolio dello Stato si scorgeva una robusta struttura della società civile. Lo Stato era solo una trincea avanzata, dietro la quale stava una robusta catena di fortezze e casematte.
>
> *Antonio Gramsci*

Percorrendo la «pista politica», tracciata ma non perlustrata a fondo sia da Marx che da Weber, siamo giunti a una conclusione: che ciò che ha impedito alle civiltà orientali di imboccare la via dello sviluppo capitalistico è stato il dispotismo burocratico-manageriale, una forma di dominio che i popoli dell'Europa occidentale hanno sperimentato solo all'epoca del tardo Impero romano, quando la «politica di statalizzazione e di monopoli» e «l'ingerenza dello Stato nella vita privata dei cittadini»[1] portarono all'ipertrofico sviluppo della burocrazia e alla progressiva militarizzazione della società. Dobbiamo ora trasformare questa conclusione negativa in una tesi positiva, ossia dobbiamo individuare le condizioni, i fattori e i soggetti collettivi che, combinandosi, hanno re-

1. M. A. Levi, *L'Impero romano*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 868 e p. 502.

so possibile in Europa la transizione al modo di produzione capitalistico.

La distinzione dalla quale si deve partire non è quella fra economia naturale ed economia monetaria,[2] bensì quella tra produzione per il consumo (o economia autarchica) e produzione per la vendita (o economia di mercato). Va inoltre ricordato che, se è vero che «il commercio ha costituito il primo esempio di economia capitalistica»,[3] è anche vero che esso è esistito — e talvolta in forme e dimensioni tutt'altro che insignificanti — in tutte le grandi civiltà afro-asiatiche, le quali, ciò non di meno, non hanno generato per via endogena il capitalismo. Si tratta, pertanto, di individuare i processi essenziali che hanno fatto sì che il commercio sia riuscito, simile a un paguro, a «lavorare» dall'interno la società feudale e a trasformarla nella moderna società di mercato.

A tal fine conviene prendere le mosse dalla tesi di Pirenne e riproposta in tempi più recenti da Braudel con la nota formula: «In Occidente, capitalismo e città furono, in fondo, la stessa cosa».[4] In effetti, tutto indica che la città medievale sia stata il «primo motore» della macchina capitalistica.[5] Esempio classico: Venezia, il cui straordinario successo non è spiegabile se non si tiene presente che essa è stata la prima comunità che ha adottato su vasta scala gli istituti politico-economici e lo spirito del capitalismo.[6]

Dire, però, che la città medievale, attraverso il commercio a largo

2. E questo perché «la moneta potrebbe esistere senza economia di scambio e, d'altra parte, l'economia di scambio potrebbe andare pacificamente d'accordo con una economia naturale senza l'intermediario della moneta» (A. Dopsch, *Economia naturale ed economia monetaria*, cit., p. 15).

3. L. Brentano, *Le origini del capitalismo*, cit., p. 23.

4. F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, cit., vol. I, p. 480. Identica la tesi di Jacques Le Goff: «Al principio vi furono le città» (*Gli intellettuali del Medioevo*, Mondadori, Milano 1979, p. 7). Ma già Adam Smith aveva indicato nelle città medievali, e in particolare in quelle dell'Italia centro-settentrionale, le protagoniste della trasformazione in senso capitalistico dell'economia europea (*La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 1975, pp. 536 e ss.).

5. Anche Marx, pur ritenendo che l'età moderna del capitalismo era iniziata solo con il XV secolo, riconobbe che «il feudalesimo fu spezzato da un eccezionale sviluppo delle città» e riconobbe altresì il primato dell'Italia (*Il Capitale*, cit., vol. III, 3, p. 210).

6. Cfr. G. Luzzatto, *Storia economica di Venezia*, Centro Internazionale delle Arti e dei Costumi, Venezia 1961 e soprattutto O. C. Cox, *The Foundations of Capitalism*, cit., ove si sostiene, sulla base di una accurata documentazione, che il Comune di Venezia fu «il progenitore del capitalismo» (p. 30).

raggio, «creò i presupposti della rivoluzione industriale del XIX secolo»,[7] non significa affatto riproporre una versione aggiornata della genesi economica del capitalismo. Ogni tentativo di spiegare l'economico con l'economico — non lo si ripeterà mai abbastanza — è votato al fallimento: esso non può che produrre spiegazioni circolari. Se le città europee, a partire dalle Crociate,[8] assunsero il ruolo di agenti di dinamizzazione dell'economia, ciò avvenne perché avevano caratteristiche *politiche* affatto diverse da quelle orientali. Due sono i principali protagonisti della vicenda storica di cui ci stiamo occupando: da una parte la città, dall'altra lo Stato. La prima alla ricerca della sua piena autonomia; il secondo impegnato ad estendere il suo controllo su tutto e tutti. In Oriente la città fu regolarmente sconfitta e «rimase soggetta a una mano pesante. Il miracolo fu dunque che la città, nei primi grandi secoli urbani d'Europa, vinse in pieno, almeno in Italia, nelle Fiandre e in Germania. Per un tempo piuttosto lungo, essa ha vissuto l'esperienza di una vita piena e autonoma. Evento colossale, la cui genesi non si afferra sicuramente in pieno nella sua totalità. Ma visibili sono le sue enormi conseguenze».[9] Fra le quali c'è, per l'appunto, la fuoriuscita dell'Europa dall'economia di sussistenza. Una vittoria che fu possibile in quanto lo Stato feudale — se è lecito usare questa espressione con riferimento alla forma di Potere pubblico che conobbe l'Europa medievale — era una struttura di dominio debole, senza un apparato burocratico, senza una stabile base economico-finanziaria, senza un esercito in grado di ridurre all'impotenza le città e di estirpare una volta per tutte la loro pretesa di autogovernarsi.

La soluzione dell'enigma che abbiamo di fronte va dunque cercata nella particolare, quasi unica, forma di dominio che caratterizzò la società europea durante tutto il Medioevo e che nacque da quello che può essere considerato il più grande accidente della storia universale: la disgregazione dell'Impero romano d'Occidente. Un evento che fu senz'altro il «trionfo della barbarie»,[10] ma che,

7. C. M. Cipolla, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 199.

8. Le Crociate offrirono alle città mercantili europee — soprattutto a Venezia e Genova — la *chance* di creare un mercato intercontinentale, vale a dire il primo nucleo di quello che nel corso dei secoli diventerà l'economia-mondo capitalistica (cfr. C. Cahen, *Oriente e Occidente ai tempi delle Crociate*, Il Mulino, Bologna 1986).

9. F. Braudel, *Capitalismo e civiltà materiale*, Einaudi, Torino 1977, p. 405.

10. E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano*, cit., p. 2832.

visto alla luce della successiva evoluzione della civiltà occidentale, può essere considerato quasi provvidenziale, in quanto, liberando i popoli europei dalla «gabbia d'acciaio», offrì loro la *chance* di costruire, in un faticoso e travagliato processo durato secoli e secoli, la moderna società industriale. Conviene quindi soffermarsi su quella che Gibbon ha chiamato la *awful revolution*, la quale, nello stesso momento in cui suonava la campana a morte per la civiltà greco-romana, creò il punto di partenza della singolare avventura storica che va sotto il nome di modernizzazione.

Subito dopo la seconda guerra punica, la dilatazione del commercio d'oltremare fece sì che «lo spirito mercantile si insinuò nella nazione [romana]... facendo sorgere vicino alla aristocrazia politica una aristocrazia finanziaria».[11] Questa divenne così potente da indurre Weber ad affermare che Roma era «sul punto di trasformarsi in una gigantesca impresa gestita dai creditori di Stato e dai titolari dei pubblici appalti»:[12] un'impresa senz'altro di natura capitalistica, ma nella quale gli imprenditori privati avevano una posizione molto precaria, in quanto i loro affari dipendevano *in toto* dallo Stato. Sicché quando Augusto attuò il programma di Cesare, togliendo ai pubblicani «tutti gli appalti e istituendo una amministrazione finanziaria statale»,[13] il potere della plutocrazia bancaria fu di colpo reciso alle radici. Ciò non di meno, il settore capitalistico dell'economia romana non fu completamente stroncato, poiché i successori di Augusto «limitarono il ruolo dello Stato a quello di guardiano notturno degli uomini di affari. In tal modo si ebbe una rivitalizzazione del commercio e dell'industria sotto l'egida dell'impresa privata».[14]

È difficile dire se l'economia dell'Impero avrebbe potuto evolvere verso forme di produzione e di scambio più razionali e dinamiche e trasformarsi in una vera e propria economia capitalistica. Quel che è certo è che, a partire dal III secolo, la scena politica cambiò in modo radicale, con conseguenze rovinose per la borghesia imprenditoriale. La politica economica degli imperatori, che nei due secoli precedenti «era stata quella del *laissez faire*»,[15] diven-

11. T. Mommsen, *Storia di Roma antica*, Sansoni, Firenze 1979, vol. III, p. 1037 e p. 1042.

12. M. Weber, *Storia economica e sociale dell'antichità*, cit., p. 34.

13. G. Salvioli, *Il capitalismo antico*, Laterza, Bari 1984, p. 31.

14. F. W. Walbanck, *La pavorosa revolución*, Alianza Editorial, Madrid 1978, p. 37.

15. F. M. Heichelheim, *Storia economica del mondo antico*, Laterza, Bari 1979, p. 1059.

ne, sotto la pressione delle crescenti esigenze militari, sempre più dirigista e interventista. Il pubblico appaltatore si trasformò in un pubblico funzionario; l'apparato burocratico dell'Impero si gonfiò a vista d'occhio e assunse funzioni manageriali; lo spazio dell'iniziativa privata si restrinse e con esso l'area dell'economia di mercato; i controlli statali sulla produzione si fecero più energici, diffusi e sistematici; la pressione fiscale crebbe continuamente, prosciugando i maggiori capitali privati. Tutto ciò alimentò un processo perverso. Lo Stato, per far fronte alle sue necessità, si vide costretto ad aumentare progressivamente il volume delle risorse che estraeva dalla società, ma, così facendo, ridusse la base produttiva sulla quale si appoggiava e di cui si alimentava. Allora non vide altro rimedio che trasformarsi in un imprenditore e in un pianificatore: creò fabbriche imperiali, istituì monopoli, moltiplicò gli interventi nella vita economica. Insomma, abbandonò il *laissez faire* e incominciò a costruire «una economia di stato d'assedio».[16]

Ma il rimedio adottato risultò peggiore del male che intendeva curare. Lo Stato, ogni volta che soffoca l'iniziativa privata, disincentivando gli imprenditori o sostituendosi ad essi, riduce l'efficienza del sistema produttivo poiché, di regola, esso è un pessimo gestore delle risorse materiali e umane. Il che è ciò che puntualmente accadde nell'Impero romano a partire dal III secolo. In aggiunta, l'abbandono del *laissez faire* generò una crescente burocratizzazione non solo dello Stato, ma anche della società. Di più: ben presto la burocratizzazione si convertì in militarizzazione, con il risultato che la società romana incominciò ad assumere le caratteristiche di una gigantesca caserma. Prima la società aveva a disposizione un esercito; ora era l'esercito — che nel frattempo era diventato una «classe a parte», con un forte spirito di corpo e con la coscienza che nelle sue mani si trovava il destino dell'Impero — ad avere a disposizione una società da dominare e da sfruttare a piacere. Quando Settimio Severo prima di morire diede questo consiglio al suo successore: «Arricchisci il soldato e infischiati del resto»,[17] egli non fece che sintetizzare con tachigrafico cinismo il senso della «paurosa rivoluzione» che si era ormai prodotta e che aveva sconvolto, in modo irrimediabile, ogni cosa. Non può sorprendere, quindi, che la politica di sicurezza e di difesa dei confini non fu altro che «un tentativo di trasformare l'Impero in un

16. J. P. Lévy, *L'économie antique*, PUF, Parigi 1981, p. 114.
17. Cit. da C. Dawson, *La nascita dell'Europa*, Il Saggiatore, Milano 1969, p. 24.

grande accampamento mobile»[18] che ebbe una doppia, inevitabile conseguenza: il predominio dello Stato sull'individuo e la «regressione a metodi di organizzazione economica orientali».[19] Così quel tanto di capitalismo che lo Stato in passato aveva, se non protetto, quanto meno tollerato, cedette il campo alle esigenze militari che si facevano sempre più pressanti e le condizioni di vita di tutti i gruppi sociali — ad eccezione, naturalmente, della burocrazia e dell'esercito — subirono un peggioramento continuo.

Sul versante delle istituzioni, le conseguenze della progressiva statalizzazione della società romana non furono meno importanti e rovinose. Ora l'imperatore non è solo il garante dell'ordine pubblico e della difesa dei confini; ora è anche «il titolare di una schiacciante forza economica che è riuscita a prendere il sopravvento sulla forza economica dell'aristocrazia»;[20] e questo significa che il suo potere è cresciuto smisuratamente e che nulla e nessuno può arrestarlo, neanche lo strato superiore della borghesia, che fino alla fine del II secolo aveva tenuto in mano il governo delle città e ammassato ingenti ricchezze grazie alle quali era diventata «una quasi pura plutocrazia».[21] Non fa specie, quindi, che proprio mentre l'Impero incomincia ad agonizzare, la Corte diventa totalmente orientale e l'imperatore si trasforma in un vero e proprio despota che «controlla una burocrazia onnipotente, che soffoca ogni traccia di autonomia pur dichiarando di conservarla», mentre la popolazione viene costretta a «vivere e lavorare soprattutto per i fini dello Stato».[22] L'equilibrio fra le istituzioni della società e le strutture potestative dello Stato viene ulteriormente alterato quando, a partire da Diocleziano, gli imperatori manifestano la pretesa, tipicamente orientale, di essere considerati di natura divina, esattamente come già avevano fatto i Seleucidi e i Tolomei. La pretesa, più che da esigenze psicologiche, nasce da esigenze politiche. L'Impero ormai «scricchiola sotto il peso del suo proprio peso».[23] Occorre trovare qualcosa che irrobustisca le sue strutture di sostegno e che le cementi in un blocco monolitico. La solu-

18. E. N. Luttwak, *La grande strategia dell'Impero romano*, Rizzoli, Milano 1981, p. 83.
19. F. W. Walbank, *La pavorosa revolución*, cit., p. 101.
20. M. A. Levi, *L'Impero romano*, UTET, Torino 1971, p. 476.
21. M. Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'Impero romano*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 226.
22. *Ibidem*, p. 687.
23. E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano*, cit., p. 1416.

zione che escogita Costantino è nota: il cristianesimo viene, se non formalmente, certo di fatto, elevato al rango di religione (quasi obbligatoria) di Stato e la figura dell'imperatore viene sacralizzata.[24] Ortodossia e coercizione: vale a dire Chiesa ed esercito: questi sono i due pilastri sui quali l'Impero cerca disperatamente di appoggiarsi per evitare di crollare.

Apparve in tal modo un tipo di società che l'Europa non aveva mai conosciuto; una società «suddivisa in vere e proprie caste, ciascuna il più possibile chiusa in sé»; una società burocratizzata e statizzata sin nelle sue più intime strutture, nella quale «non era tollerata alcuna libertà politica, non era lasciato in piedi quasi alcun residuo di autogoverno, era ridotta al minimo la libertà della parola, della coscienza, del pensiero, specialmente dopo la vittoria del cristianesimo».[25] In breve: una società tipicamente asiatica basata su «un sistema di lavoro forzato... imposto ai lavoratori organizzati su base semi-militare»[26] e retta da un Potere rivestito di sacertà, il quale aveva il monopolio dell'iniziativa in tutti i campi della vita sociale, che esercitava attraverso un mastodontico Apparato burocratico-militare.

La «paurosa rivoluzione» qui sinteticamente descritta dimostra che la formazione di uno Stato onnipotente è un fenomeno che può prodursi in qualsiasi contesto culturale e che pertanto, se gli europei sono riusciti a sfuggire al destino dei popoli afro-asiatici, ciò non è avvenuto a causa della loro «naturale» vocazione alla libertà.[27] La storia, testimone assolutamente oggettiva, ci

24. Il significato politico della sua conversione Costantino l'ha espresso con estrema chiarezza in una lettera inviata ai vescovi, nella quale si legge: «M'ero proposto di ridurre a un'unica forma l'opinione che tutti i popoli si fanno della divinità, poiché sentivo bene che, se avessi potuto, su questo punto, ristabilire l'accordo come volevo, ne sarebbe stata facilitata la gestione degli affari pubblici» (cit. da G. Ferrero, *La rovina della civiltà antica*, SugarCo, Milano 1988, p. 134).

25. M. Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'Impero romano*, cit., p. 606.

26. F. Oertel, *The Economic Life of the Empire*, in S. A. Cook, F. E. Adcock, M. P. Charlesworth e N. H. Baynes (a cura di), *The Cambridge Ancient History*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, vol. XII, p. 272.

27. Il fatto che nel cuore dell'Europa, e per di più in uno dei Paesi di più elevata tradizione culturale, sia nato lo Stato totalitario nazional-socialista, è una ulteriore conferma di quanto affermo. Se la storia dell'Europa è stata *grosso modo* la storia della libertà — una libertà faticosamente conquistata e altrettanto faticosamente mantenuta, e comunque sempre in pericolo —, ciò non è dipeso dalle «virtù» intrinseche degli europei, bensì da una concentrazione di fatti storici, il più importante dei quali forse è stato il collasso della Megamacchina formatasi fra il III e il IV secolo.

dice che essi sono riusciti ad evadere dalla Megamacchina per un puro accidente. Accadde che, mentre la parte orientale dell'Impero romano fu governata per oltre mille anni da uno Stato cesaropapistico, che con la sua burocrazia «regolamentava e sorvegliava attivamente l'industria,... non lasciava posto alcuno al lavoro libero o all'iniziativa individuale... e applicava ovunque un ferreo regime di protezionismo e di inquisizione»,[28] nella parte occidentale lo Stato — per ragioni che permangono tuttora oscure, malgrado le innumerevoli ricerche[29] — andò in pezzi, per lasciare il campo a un assetto politico se non unico, certo eccezionale.

Infatti, quando si dà uno sguardo al sistema feudale, non si può non essere colpiti «dallo *smembramento* del Potere pubblico e dalla polverizzazione delle dominazioni locali sostituitesi allo Stato centralizzatore».[30] Per questo è stato giustamente detto che «il feudalesimo è una *anarchia* che si è diffusa per tutta la società»[31] e che «la società feudale è una società sprovvista di Stato».[32] È vero che il signore feudale ha un possesso pieno e totale del suo feudo, nel quale, oltre ad essere il padrone, è anche l'amministratore, il giudice e il capo di polizia. Ma proprio perché ha un siffatto potere indiviso, le funzioni di comando non sono raccolte in un unico centro; anzi «sono disgregate verso il basso in una trasmissione verticale».[33] Come conseguenza di ciò, il monarca non ha la possibilità di controllare direttamente la popolazione sulla quale si estende la sua sovranità nominale. Egli regna ma non governa o, più precisamente, governa per il tramite di un sistema incredibilmente ampio di mediazioni; e ciò ne fa un autocrate di nome ma non di fatto. Tutte le sue decisioni, tutti i suoi progetti devono filtrare attraverso una rete di sovranità di rango inferiore.

L'istituzione-chiave di tale sistema era il vassallaggio, attraverso il quale un uomo diventava un «uomo del monarca» ed «entrava con lui in uno stretto rapporto personale, che, inoltre, per il contenuto e il significato del giuramento, aveva anche una sanzione religiosa. Il sovrano, però, se voleva indurre un nobile a prestargli

28. C. Diehl, *La civiltà bizantina*, Garzanti, Milano 1962, p. 87.

29. Si veda R. Rémondon, *La crisi dell'Impero romano*, Mursia, Milano 1975, che contiene un utile repertorio delle ipotesi esplicative formulate dagli storici.

30. R. Boutruche, *Signoria e feudalesimo*, cit., vol. I, p. 30.

31. *Ibidem*, p. 30.

32. B. Rizzi, *La rovina antica e l'età feudale*, Editrice Razionalista, Bussolengo 1974, vol. III, p. 18.

33. P. Anderson, *Dall'antichità al feudalesimo*, Mondadori, Milano 1978, p. 126.

giuramento di vassallaggio, doveva compensarlo largamente con *beneficia* (terreni) e dignità (funzioni non solo onorifiche ma lucrative)».[34] In aggiunta il monarca doveva conferire al suo vassallo il *bannus*, ossia il diritto di comandare su una determinata tenuta. Poteva altresì conferirgli l'immunità, e ciò significava che nessun agente reale aveva il diritto di mettere piede nel feudo concesso. L'immunità, pertanto, equivaleva a una vera e propria rinuncia ad esercitare i diritti sovrani, sicché il fisco, l'esercito e l'amministrazione della giustizia diventavano cose del vassallo. E dal momento che ben presto i *beneficia* divennero ereditari, i feudi divennero Stati nello Stato, giurisdizioni potestative pienamente autonome in cui il vassallo esercitava la piena sovranità. Accadde così che, già a partire dal IX secolo, l'unico legame di dipendenza fra i vassalli e il monarca erano i giuramenti di fedeltà che i primi avevano fatto al secondo: un legame estremamente labile, che poteva essere rotto impunemente, dato che il monarca raramente disponeva delle risorse militari sufficienti per sanzionare l'eventuale fellone. Per di più la pratica del vassallaggio si estese rapidamente lungo tutta la catena di comando dell'Impero. Molti cavalieri di medio livello, non di rado sotto la pressione degli stessi imperatori, si raccomandavano a un signore, diventando suoi vassalli e stabilendo a loro volta legami di vassallaggio con cavalieri di rango inferiore. Il risultato fu che la società europea si trasformò in un mosaico di poteri solo formalmente dipendenti gli uni dagli altri.

Naturalmente, gli storici si sono interrogati sui motivi che indussero i monarchi ad adottare una politica che di fatto li esautorava in quanto, grazie alla diffusione dell'istituto del vassallaggio, il feudatario diveniva l'effettivo signore dei liberi che si erano a lui «dati» attraverso la *commendatio*. Marc Bloch ha avanzato l'ipotesi che «le condizioni economiche impedirono l'istituzione di un vasto sistema di funzionari stipendiati», sicché gli imperatori si videro costretti «a utilizzare ai fini di governo quella rete di rapporti di subordinazione già saldamente costituiti; il signore, in ogni suo grado, diventando il responsabile del proprio "uomo", avrebbe dovuto metterlo sulla via del dovere».[35] Come dire: non avendo gli imperatori i mezzi finanziari sufficienti per compensare in moneta i loro diretti dipendenti, essi furono costretti a retribuirli con la concessione di feudi. Ma la spiegazione è poco convincen-

34. J. Dhondt, *L'Alto Medioevo*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 62.
35. M. Bloch, *La società feudale*, cit., p. 184.

te. È vero che a partire dall'VIII secolo il denaro, in Europa, diviene assai raro, il commercio si atrofizza e la stessa produzione agricola è di mediocre livello. Ma, dopo tutto, anche nelle steppe asiatiche l'economia monetaria era pressoché sconosciuta, e ciò non di meno i sovrani turchi e mongoli riuscirono a creare immensi imperi a struttura altamente centralizzata grazie ad un saldo controllo del monopolio della violenza ottenuto attraverso una organizzazione politico-militare che René Grousset a torto ha definito «feudale».[36] La verità è che dopo la morte di Carlomagno gli imperatori adottarono una politica che, giudicata dal punto di vista dell'accumulazione del potere, non può non apparire altamente irrazionale. In particolare Ludovico il Pio non solo non fece alcun serio tentativo di neutralizzare le forti e numerose tendenze centrifughe operanti nell'Impero, ma addirittura «restaurò la consuetudine, da gran tempo abbandonata, di assegnare ai vassalli non un *beneficium*, ossia un fondo in usufrutto revocabile e perciò temporaneo, ma una tenuta in proprietà di pieno diritto».[37] Come se ciò non bastasse, i suoi successori fecero a gara nell'offrire compensi territoriali a chiunque fosse disposto a schierarsi dalla loro parte nella lotta per il potere imperiale, con il risultato che nell'arco di mezzo secolo la base economica su cui si appoggiava la forza dei Carolingi fu ridotta a meno della metà e contemporaneamente crebbero e la ricchezza e il potere della nobiltà. Così si verificò lo smembramento di fatto dell'Impero e l'anarchia divenne un elemento strutturale della società feudale.[38]

Di qui la guerra permanente che caratterizzò l'esistenza storica dell'Europa durante tutto il Medioevo. La società feudale fu una

36. R. Grousset, *L'empire des steppes*, Payot, Parigi 1980, p. 282. L'organizzazione militare mongola si basava su «una disciplina severissima e inflessibile» e sull'inquadramento di «tutti gli uomini liberi, fossero essi guerrieri o funzionari», sotto gli ordini di una «aristocrazia del valore militare» sulla quale l'autorità del Gran Khan era assoluta (M. Bussagli, *Asia centrale e mondo dei nomadi*, in AA. VV., *Asia centrale e Giappone*, UTET, Torino 1970, p. 166).

37. J. Dhondt, *L'Alto Medioevo*, cit., p. 73.

38. Parlando con Giovanni di Garze intorno ai metodi di governo vigenti nel Sacro Romano Impero, Abd-el-Rahman III osservò: «L'Imperatore, tuo signore, non esercita da solo il potere che gli deriva dalla sua posizione; ma tollera che i suoi subordinati usino liberamente il loro potere personale; egli divide fra di loro le regioni del suo regno, cercando così di renderli più fedeli e più sottomessi... Ma accadrà esattamente il contrario» (cit. da J. P. Poly e B. Bournazel, *La mutation féodale*, PUF, Parigi 1980, p. 104). Il Califfo di Cordova non poteva non trovare sconcertante la politica degli imperatori europei, dal momento che il suo

società militare non solo perché la classe dominante era costituita da una aristocrazia di guerrieri di professione, pesantemente armati e specializzati nel combattimento a cavallo, nel quale raggiunsero una abilità eccezionale — «Neanche le mura di Babilonia possono arrestare una carica di Franchi», era un detto molto diffuso fra arabi e turchi, che durante le Crociate ebbero modo di apprezzare il valore dei loro nemici storici —; lo fu anche, e in un certo senso soprattutto, perché in essa «la guerra non si limitava a qualche regione di frontiera, ma ebbe un carattere *assai diffuso*»:[39] era un fenomeno endemico, le cui radici affondavano nella struttura acefala del sistema politico, che era privo di una istituzione capace di rivendicare con successo il monopolio della violenza.[40] Per questo Ortega y Gasset ha scritto che «il diritto signorile portava nella sua radice stessa la guerra».[41]

Ciò spiega perché «il centro dell'organizzazione feudale era il castello».[42] Il castellano che comandava una fortezza esercitava, *eo ipso*, il *bannus* su tutto il circondario; e se i messi reali osavano ricordargli che egli, dopo tutto, non era che un vassallo, non esitava a sguainare la spada per difendere ciò che considerava il suo regno.[43] Né si deve credere che il potere del signore si basasse esclusivamente sulla forza. Al contrario, la giurisdizione potestativa che il castellano si era ritagliata si appoggiava anche su «ciò che si potrebbe chiamare l'opinione pubblica».[44] Dal momento che lo Stato, essendosi disgregato, non era più in grado di far ri-

---

sistema di dominio si basava su una rigorosa centralizzazione delle decisioni, che egli, come tutti i despoti orientali, aveva istituzionalizzato grazie soprattutto alla creazione di una guardia pretoriana formata da schiavi di origine slava, accuratamente socializzati e incondizionatamente fedeli al loro padrone (W. W. Wat, *Historia de la España islámica*, Alianza Editorial, Madrid 1981, pp. 66-69).

39. P. Contamine, *La guerre au Moyen Age*, PUF, Parigi 1980, p. 481.

40. Secondo Alain Guerreau «la guerra nel sistema feudale era necessaria anche per riconfermare periodicamente la superiorità feudale sui commercianti» (*El feudalismo*, Editorial Crítica, Barcellona 1984, p. 221).

41. J. Ortega y Gasset, *Idee sui castelli*, in *Scritti politici*, cit., p. 435.

42. J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino 1986, p. 108.

43. Un esempio per tutti: «In Inghilterra, alla fine del XIII secolo, quando Edoardo I inviò i suoi messi a controllare il titolo o mandato in virtù del quale il nobile *earl* Warenne esercitava una certa giurisdizione, questi sguainò la spada e replicò: "Ecco il mio mandato: con la spada i miei avi conquistarono la loro terra, e con la spada la difenderò da tutti gli usurpatori". I messi reali non insistettero» (R. S. Lopez, *La nascita dell'Europa*, cit., p. 185).

44. H. Pirenne, *Storia dell'Europa dalle invasioni al XVI secolo*, Sansoni, Firenze, 1967, p. 101.

spettare la legge e di garantire l'ordine, il popolo — la massa dei contadini e degli artigiani — non aveva altro rimedio, per ottenere un minimo di protezione, in una società in cui tutto era insicuro e la violenza la faceva da padrona, che «darsi» a un potente, giurandogli fedeltà e lavorando per lui. Il prezzo della protezione era dunque la servitù e lo sfruttamento. La celebre figura dialettica del signore e del servo analizzata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* non è altro che la trascrizione filosofica della relazione politico-economica su cui si fondava il mondo feudale: la relazione fra il castellano e il suo «gregge umano»; una relazione di tale natura che Ganshof ha ritenuto di poterla definire, non senza esagerazione, «totalitaria».[45] In effetti, tutto il potere è nelle mani del signore: egli è il giudice, il capo di polizia, l'amministratore, nonché il padrone di tutti i beni del suo feudo e degli stessi uomini che lo popolano, i quali sono a tutti gli effetti «servi della gleba».

A prima vista, dunque, la differenza fra il potere del funzionario dello Stato dispotico e quello del signore feudale è minima. L'assoggettamento dei governati ai governanti è, in entrambi i casi, totale. Eppure la società europea riuscì a sottrarsi alla «morsa feudale», mentre quelle orientali rimasero prigioniere della gabbia burocratica nella quale il Potere dispotico le aveva rinchiuse. È legittimo pertanto avanzare l'ipotesi che il sistema feudale europeo conteneva i germi della sua *trasfigurazione*, che esso era strutturato in modo tale che la liberazione della società (e dell'economia) era possibile, ancorché non necessaria. Risolvere il mistero della genesi del capitalismo significa, a questo punto, rendere evidenti le cause che portarono alla dissoluzione progressiva del feudalesimo e alla parallela formazione di una società civile capace di svilupparsi autonomamente e di spezzare ciò che nell'esistenza storica delle società orientali è stata la regola: la subordinazione della tecnologia della produzione alla tecnologia del potere. Tale subordinazione esisteva anche nella società europea dell'Alto Medioevo, dal momento che il signore concentrava nelle sue mani tutto il potere politico ed economico.[46] Ma, a partire dalla fine del X secolo incominciò a consolidarsi una pratica che avrebbe avuto un

45. F. L. Ganshof, *Qu'est-que la féodalité?*, Tallandier, Parigi 1982, p. 61.

46. Ma non il potere spirituale, che fu sempre della Chiesa. Per questo il potere signorile non fu mai totalitario: trovò sempre nelle istituzioni ierocratiche un limite e un freno (cfr. J. Calmette, *Le monde féodal*, PUF, Parigi 1946, pp. 212 e ss.).

ruolo decisivo nell'indebolimento progressivo del sistema vassallatico: la moltiplicazione degli omaggi di un solo uomo a più signori.

Tutta la solidità della gerarchia feudale si basava sulla fedeltà del subordinato all'uomo al quale egli si era «dato». Se questa veniva a mancare, il tasso di anarchia del sistema, già molto elevato, non poteva che crescere. Tanto più che, in caso di conflitto fra due signori ai quali aveva reso omaggio, «si ammise che il vassallo costretto a servire di persona quello dei due nemici cui andava innanzi tutto la sua fede, doveva non di meno arruolare, sulle terre ricevute dall'altro campione, delle truppe, composte soprattutto dai suoi feudatari, qualora ne avesse, onde metterle a disposizione di questo signore di secondo grado. In tal modo, per una specie di prolungamento dell'abuso primitivo, l'uomo dei due padroni rischiava a sua volta di urtarsi, sul campo di battaglia, con i propri sudditi».[47]

Il carattere paradossale di questa norma è evidente. Ed è altresì evidente che essa non poteva che rendere estremamente fluttuante la fedeltà e, di conseguenza, oltremodo vulnerabile il sistema. Tutto accadeva come se la nobiltà europea lavorasse per preparare il terreno all'emergenza di forze sociali capaci di sfidarla o comunque di sottrarsi al suo controllo. In effetti, i conflitti di giurisdizione divennero permanenti. La catena delle obbligazioni feudali si trasformò in un garbuglio, che invano i giuristi del tempo cercarono di districare. La conflittualità fra i vari ranghi della classe dominante rimase sempre molto elevata e ciò finì per spezzare in più punti la rete con la quale tale classe teneva avviluppata la società. Non solo venne a mancare il monopolio della violenza, ma venne anche a mancare la vigenza di un principio di coesione all'interno di ogni feudo, sicché la dispersione del potere si accentuò.

A complicare ulteriormente le cose, erano presenti due concezioni antitetiche della sovranità politica: «quella ascendente, secondo la quale il potere di creare la legge derivava dalla comunità, e quella discendente, secondo la quale la competenza legislativa era una funzione (o ufficio) di origine divina».[48] Gli imperatori e

47. M. Bloch, *La società feudale*, cit., p. 244.

48. W. Ullmann, *Principi di governo e politica nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 13-16. In questo libro Ullmann sostiene in modo persuasivo che il concetto di «re in Parlamento» è il punto d'arrivo di un lungo cammino evolutivo dal feudalesimo al costituzionalismo» (pp. 240-241): un cammino impensabile, oltre che impraticabile, nell'ambito del dispotismo orientale. Alla stessa conclusio-

i re si richiamavano alla seconda concezione, nella quale vedevano, e giustamente, la possibilità di emanciparsi da qualsiasi controllo nell'esercizio delle loro funzioni di comando. Di tutt'altro avviso erano, naturalmente, i loro vassalli, per i quali la sovranità nasceva da un contratto di cooperazione, sulla base del quale il sovrano era tenuto a rispettare precisi obblighi giuridici.

In Inghilterra, a partire dalla concessione della *Magna Charta* (1215), prevalse la concezione ascendente della sovranità. Il re fu riconosciuto come il primo nella gerarchia feudale, ma il primo fra eguali, e il governo divenne una questione di cooperazione fra il titolare della sovranità e la classe signorile e quindi cessò di dipendere esclusivamente dalla *voluntas* regia. Tutto un sistema di garanzie, a difesa delle persone e dei beni, fu istituzionalizzato. Esso, naturalmente, riguardava esclusivamente le classi positivamente privilegiate — in definitiva i proprietari della ricchezza immobiliare. Ciò non di meno tale sistema di garanzie giuridiche costituì il primo passo verso ciò che sarebbe stato poi chiamato il governo costituzionale.[49]

Ma anche là dove prevalse, per altro non senza aspri conflitti, la concezione discendente (o teocratica) della sovranità, i monarchi vennero a trovarsi nella pratica impossibilità di esercitare le funzioni di comando in maniera completamente arbitraria.[50] Non

---

ne è giunto J. R. Commons, che ha visto nella *Magna Charta* l'inizio di una contrattazione collettiva *fra* il re e il popolo che si sarebbe conclusa nella seconda metà del Seicento con «la separazione della sovranità dalla proprietà» e con «il passaggio dai valori d'uso ai valori di scambio» (*I fondamenti giuridici del capitalismo*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 306). Intrecciando le analisi di Ullmann e Commons, si giunge alla conclusione che lo sviluppo della concezione ascendente della sovranità e lo sviluppo dell'economia capitalistica sono qualcosa di più di due fenomeni paralleli: costituiscono due facce — una politico-giuridica e l'altra economica — di quel grandioso processo storico che va sotto il nome di *emancipazione della società civile*.

49. È sufficiente leggere il seguente passo della *Magna Charta* per rendersi conto che essa costituisce l'embrione del moderno costituzionalismo: «Nessun uomo libero sarà fermato, imprigionato, spogliato dei suoi averi, dichiarato fuorilegge, esiliato, colpito in alcun modo, e noi non procederemo contro di lui e non invieremo nessuno contro di lui se non dopo un leale giudizio dei pari e confermato dalle leggi del Paese» (cit. da C. Petit-Dutaillis, *La monarchie féodale en France et en Engleterre*, Albin Michel, Parigi 1971, p. 323).

50. Per questo Henri Pirenne amava dire: «Eravamo liberi sin dal XII secolo» (cit. da F. Braudel, *Il mondo attuale*, cit., p. 367). Va da sé che la frase di Pirenne ha un senso solo se riferita ai gruppi privilegiati della società europea; il passaggio dalla libertà dei privilegiati alla libertà dei cittadini è un fenomeno assai recente: data dall'allargamento del perimetro borghese della democrazia liberale e dalla istituzionalizzazione dello Stato sociale.

le poterono esercitare perché il loro potere trovò nella Chiesa cattolica una barriera che risultò insuperabile; anzi, qualcosa di più di una barriera: una vera e propria potenza spirituale animata dalla pretesa di sottoporre alla sua giurisdizione la stessa sovranità degli imperatori e dei re. Ne derivò un conflitto secolare, *unico* nelle sue radici e nelle sue conseguenze di lunga durata. Infatti, «tutti i diversi sistemi fondati sull'autorità hanno avuto per carattere comune la confusione del potere temporale e del potere spirituale, o che uno qualunque di questi due poteri sia stato completamente subordinato all'altro o siano rimasti direttamente nelle stesse mani».[51] Nei sistemi teocratici — esempio classico: il Tibet dopo l'eliminazione delle sette rosse, avvenuta nel 1642[52] — il potere temporale è nelle mani della classe sacerdotale che, proprio per questo, può svolgere il ruolo di regolatore unico della vita umana (individuale e collettiva). Nei sistemi cesaropapistici, che sono stati i più frequenti, il potere temporale subordina alla sua volontà il potere spirituale e lo utilizza come controllore delle coscienze e agente di legittimazione dell'ordine esistente. L'Europa medievale non ha conosciuto né la teocrazia né il cesaropapismo:[53] i due poteri sono rimasti divisi e, in aggiunta, hanno lottato furiosamente per la conquista della supremazia. Fenomeno — occorre ripeterlo — unico nella storia universale e che ha costituito uno dei principali fattori causali del «miracolo europeo».

Né si può dire che sia stato il cristianesimo a introdurre la separazione fra la sfera della politica e la sfera del sacro. Coloro che sostengono una tesi del genere, dimenticano che l'Impero bizantino, pur essendo cristiano, ha avuto, lungo tutta la sua parabola storica, un carattere prettamente cesaropapistico: il *Basileus* «era in diretto rapporto con Dio, veniva considerato come fuori della sfera del terreno e dell'umano ed era oggetto di uno speciale culto politico-religioso»;[54] era, insomma, un tipico despota orientale,

51. A. Comte, *Considerazioni sul potere spirituale*, in *Opuscoli di filosofia sociale*, Sansoni, Firenze 1969, p. 233. Sulla importanza, nella storia della civiltà occidentale, della distinzione fra potere temporale e potere spirituale si veda soprattutto D. Fisichella, *Il potere nella società industriale*, Morano, Napoli 1965, pp. 229 e ss.

52. Cfr. G. Hamley, *Asia centrale*, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 243 e ss. e L. Petech, *Il Tibet*, in AA. VV., *Asia centrale e Giappone*, cit., pp. 274 e ss.

53. Anche se ci fu, all'epoca di Carlomagno, una forte propensione a trasformare l'Impero in uno Stato chiesastico, a immagine e somiglianza di Bisanzio (cfr. C. Dawson, *La nascita dell'Europa*, pp. 252-255).

54. G. Ostrogorsky, *Storia dell'Impero bizantino*, Einaudi, Torino 1968, p. 29.

«inappellabile nel campo spirituale come in quello temporale».[55] Nulla, in realtà, sfuggiva alla sua giurisdizione, neanche la sfera del sacro, dove i suoi interventi erano regolari e considerati pienamente legittimi, anzi doverosi, in quanto, allo sguardo dei bizantini, «religione e politica apparivano inscindibili»[56] e la teologia era «un affare di Stato».[57] Di qui l'enorme, smisurato potere che il *Basileus* concentrava nelle sue mani: un potere di fronte al quale non solo la massa dei governati, ma anche la stessa classe dei governanti non aveva strumenti di difesa. Estremamente istruttiva, al riguardo, è la descrizione fatta da Michele Psello della prima seduta del Senato convocata da Isacco Comneno nel 1057: «L'Imperatore non ha ancora proferito parola, ma il corpo dei senatori era già scosso da una grande paura: infatti gli uni erano agghiacciati dal terrore, come immobili nella posa in cui il fulmine li avrebbe colpiti, disseccati ed esangui, come vuoti di anima; gli altri facevano, con apparente calma, una cosa o l'altra, accostando i piedi in silenzio o reclinando il corpo verso il pavimento, tutti quanti pieni di terribile paura, con calma e di nascosto facendosi più piccoli possibile; e dato che l'Imperatore non rivolgeva lo sguardo nemmeno a chi gli stava davanti, il respiro di ognuno era rapido e si notava a colpo d'occhio la perturbazione che si produceva in tutti quanti».[58]

Se l'Europa occidentale non ha conosciuto né la teocrazia né il cesaropapismo, ciò è dipeso da fattori che non sono inerenti alla religione cristiana, una religione — è bene ricordarlo — *a vocazione totalitaria* quant'altre mai,[59] che se fosse riuscita ad ottenere una vittoria completa sull'Impero, avrebbe istituito con ogni probabilità un regime teocratico. Già nel V secolo quella che è stata definita la *Magna Charta* del Papato medievale stilata da Papa Ge-

La sacralità del *Basileus* e della sua famiglia era tale che «una ragazza — regnante Teodosio II — venne condannata a morte per aver inavvertitamente sputato dalla finestra sulla bara dell'imperatrice Eudocia, che veniva trasportata in quel preciso istante» (G. Herm, *I Bizantini*, Garzanti, Milano 1985, p. 202).

55. C. Diehl, *La civiltà bizantina*, cit., p. 26.

56. F. G. Meier, *L'Impero bizantino*, Feltrinelli, Milano 1960, p. 36.

57. L. Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin*, Albin Michel, Parigi 1970, p. 348.

58. Cit. da A. Guillou, *La civiltà bizantina*, cit., p. 131.

59. Ciò è stato proclamato con una chiarezza quasi offensiva da Pio XI: «Se c'è un regime totalitario, è il regime della Chiesa, dato che l'uomo appartiene totalmente alla Chiesa» (cit. da D. Settembrini, *La Chiesa nella politica italiana*, Rizzoli, Milano 1977, p. 127).

lasio, stabiliva: «1) che nella società cristiana la sovranità era un dono della divinità, e quindi un incarico divino da svolgere nell'interesse della fondazione divina, la Chiesa; 2) il principio della divisione del lavoro, secondo il quale una società cristiana doveva essere improntata: per quanto concerneva le questioni essenziali la suprema autorità del governo apparteneva al Papato, ma l'Imperatore, i cui poteri indubbiamente derivavano da Dio, poiché non vi era altro potere all'infuori di quello di Dio, doveva fungere da organo esecutivo del Papato».[60] L'*auctoritas* petrina, era, pertanto, onnicomprensiva: nulla poteva sottrarsi alla sua giurisdizione e tutti i poteri della terra dovevano essere ad essa subordinati. L'uomo, in tutte le sue manifestazioni, le apparteneva, poiché da Dio stesso essa aveva ricevuto la missione di condurlo lungo la via della salvezza. Fra l'Impero e il Papato esisteva una asimmetria ontologica, in quanto, mentre il primo era una *societas* naturale, il secondo era una società di fondazione divina, e precisamente la manifestazione ecclesiologica del cristianesimo stesso. Di conseguenza, «il suo cammino era determinato dalla divinità, la quale fissava pure la mèta cui i suoi membri dovevano tendere: la salvezza finale e la vita eterna».[61] E, dal momento che anche l'Imperatore era un cristiano, egli doveva sottostare alla *auctoritas* del Pontefice: il suo potere, pur essendo derivato da Dio, era di secondo rango.[62] Esso non poteva fissare le mete — *rectius*: la mèta — cui tutti i fedeli dovevano tendere. Tale compito era di esclusiva pertinenza del Papa e dei suoi ufficiali ecclesiastici.

Quello di Gelasio era già un compiuto programma di clericalizzazione della società europea. Ma dovevano passare alcuni secoli prima che la pretesa della Chiesa di essere considerata la suprema autorità della cristianità in tutti i campi si traducesse in una aperta sfida all'Imperatore. La svolta si ebbe nell'XI secolo. Il Papato era diventato il principale proprietario terriero d'Europa, poteva

60. W. Ullmann, *Il Papato nel Medioevo*, Laterza, Bari 1975, p. 34.

61. W. Ullmann, *Radici del Rinascimento*, Laterza, Bari 1980, p. 24. Cfr. anche l'ottimo studio di G. Puente Ojea, *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid 1984, pp. 319 e ss.

62. «Che l'Imperatore possa giudicare il Pontefice romano — così recitava un passo degli *Annales* di Colonia, scritti nel XIII secolo, ma che non faceva che ribadire per l'ennesima volta concetti antichissimi — né la legge civile né la legge celeste lo dicono. L'Imperatore possiede quello che gli appartiene; niente di ciò che è suo diritto è messo in discussione... Ma che sappia che egli è secondo, non primo» (cit. da J. Quillet, *Les clefs du pouvoir au Moyen Age*, Flammarion, Parigi 1972, p. 62).

fare affidamento su un abbondante flusso di risorse finanziarie, su una burocrazia vasta ed efficiente e su un formidabile apparato ideologico composto da migliaia e migliaia di «persuasori permanenti». Di contro, le risorse dell'Impero continuavano ad assottigliarsi in maniera impressionante. Mentre la Chiesa ortodossa era stata costretta a piegarsi davanti al *Basileus* e ad accettarne docilmente la supremazia,[63] la Chiesa cattolica, operando in un contesto politico caratterizzato da un Potere pubblico smembrato, poteva rivendicare con successo la sua piena autonomia e poteva altresì aspirare a imporre la subordinazione teocratica del potere temporale al potere spirituale. Tanto più che nel frattempo i vescovi avevano assunto in non poche città poteri distinti da quelli religiosi, di natura politica e amministrativa, e pertanto nelle loro mani si trovava «l'intero governo morale e politico delle collettività cittadine».[64] Era in atto, insomma, una vera e propria *traslatio imperii* che tendeva ad esautorare, di fatto se non di diritto, l'Imperatore e i suoi agenti e a fare della Chiesa una potenza politica — la maggiore, per di più — oltre che morale e culturale. E ciò avveniva nello stesso momento in cui una grande confusione invadeva il mondo feudale e si installava in esso.

I valvassori avevano costituito leghe e, così come un tempo avevano fatto i vassalli, erano scesi in aperta rivolta, armi in pugno, per ottenere il riconoscimento della ereditarietà dei loro possedimenti. Corrado II non poteva non essere preoccupato di fronte a una tale rivendicazione, che rischiava di frammentare ulteriormente l'organismo politico di cui egli era, almeno nominalmente, il supremo reggitore. Nel 1037 scese in Italia con l'intenzione di indurre a più miti consigli gli insubordinati valvassori. Ma ben presto dovette rendersi conto che la più grande minaccia per la sua autorità era costituita dai suoi vassalli. Decise allora di appoggiare le rivendicazioni dei feudatari minori contro i feudatari maggiori. A Pavia, in una solenne dieta, riconobbe ai valvassori gli stessi diritti che nel passato i suoi predecessori erano stati costretti a rico-

63. Già nel VI secolo un patriarca di Bisanzio non poteva far altro che riconoscere che «contro l'ordine e la volontà del *Basileus* non doveva accadere nulla nella Chiesa» (cit. da C. Diehl, *La civiltà bizantina*, cit., p. 161). La ragione di questa acquiescenza va trovata nel fatto che «la Chiesa in Oriente si era istituzionalizzata di fronte a un potere politico, che non era preoccupato né delle minacce esterne né della decomposizione interna» (B. Badin, *Les deux Etats. Pouvoir et societé en Occidente et en terre d'Islam*, Fayard, Parigi 1981, p. 67).

64. G. Tabacco, *La città vescovile dell'Alto Medioevo*, in P. Rossi (a cura di), *Modelli di città*, cit., p. 335.

noscere ai vassalli. La *Costituzione dei feudi*, promulgata per l'Italia, fu ben presto adottata in tutti i territori dell'Impero e così «la piccola nobiltà, con le proprie forze e con l'aiuto imperiale, conquistava, finalmente, nella società del secolo XI, diritti, politici e civili, pari a quelli che, un secolo e mezzo prima, dopo tanti sforzi, tante delusioni, tante agitazioni, aveva raggiunto la grande aristocrazia feudale».[65]

Ma il peggio, per l'Impero — ridotto ormai a un coacervo di piccoli e medi potentati in rissa permanente fra di loro e, ciò non di meno, sempre pronti a coalizzarsi contro il sovrano — doveva ancora venire. Nel 1073 Ildebrando, divenuto Papa con il nome di Gregorio VII, convocò a Roma un grande concilio, durante il quale formulò un principio destinato ad alimentare potentemente la fiamma della discordia in tutta l'Europa: il popolo — dichiarò il pontefice romano — aveva il diritto-dovere di disertare le funzioni religiose celebrate da sacerdoti colpevoli di simonia e di nicolaismo. L'effetto dell'iniziativa papale fu dirompente. La disobbedienza al vescovo scismatico o scomunicato «sconvolse una quantità di rapporti temporali e paralizzò le funzioni pubbliche di cui essi erano titolari».[66] Come se ciò non bastasse, Gregorio VII due anni dopo pubblicava una serie di ventisette brevi proposizioni, il *Dictatus Papae*, «che non si limitavano a proclamare l'indipendenza della Chiesa di fronte ai poteri laici, ma tendevano ad instaurare una teocrazia pontificia».[67]

A questo punto il conflitto di giurisdizioni fra il Papato e l'Impero divenne una vera e propria guerra, che fu condotta senza esclusione di colpi. Enrico IV nel gennaio 1076 convocò una assemblea dell'episcopato tedesco a Worms, ove Gregorio VII venne dichiarato decaduto dalla dignità pontificia. Un mese dopo il Pontefice scomunicava l'Imperatore e scioglieva i suoi sudditi dall'obbligo di fedeltà. Se pensiamo che tutto il mondo feudale «si reggeva sull'obbligo e sul legame di obbedienza che legava il vassallo al suo signore, possiamo comprendere la portata effettiva di questa scomunica: essa sembrò ai contemporanei di una gravità eccezionale, ma non ne contestarono il valore».[68] Anzi, molti vi videro

65. C. Barbagallo, *Storia universale*, UTET, Torino 1974, vol. III, p. 485.

66. G. Fasoli, *Le autonomie cittadine nel Medioevo*, in AA. VV., *Nuove questioni di storia medievale*, Marzorati, Milano 1969, p. 151.

67. J. Le Goff, *Il cristianesimo in Occidente da Nicea alla Riforma*, in H.-C. Puech (a cura di), *Storia delle religioni*, Laterza, Bari 1977, vol. III, p. 67.

68. R. Manselli, *L'Europa medievale*, UTET, Torino 1979, p. 569.

un ottimo, eccellente pretesto per riprendere la lotta contro la «tirannide imperiale». Nella stessa Germania i principi della Sassonia, della Baviera, della Carinzia, della Svevia si sollevarono contro lo scomunicato monarca e ad essi si associarono i vescovi. In poco tempo fu a tutti chiaro che il Papa con un solo gesto era riuscito a paralizzare l'Imperatore. La favorevole congiuntura fu sfruttata appieno da decine e decine di città che, «prendendo posizione a favore di uno dei due poteri o dettando le loro proprie condizioni»,[69] si sottrassero e alla giurisdizione della Chiesa e a quella dell'Impero.[70] Così nacquero, mentre l'Impero precipitava nella più completa anarchia, le prime città autonome, vere e proprie *enclaves* politiche nel seno del mondo feudale, destinate ben presto a diventare «zone protette» nelle quali la protoborghesia avrebbe cominciato a sperimentare originalissime forme di vita collettiva che, sviluppandosi, avrebbero reso possibile ciò che Karl Bosl ha chiamato l'*Aufbruch* dell'Europa.[71]

La Guerra delle Investiture fu, dunque, un *turning point*, le cui conseguenze di lunga durata non potevano, naturalmente, essere percepite dai contemporanei, ma che a noi appaiono chiarissime. Molto probabilmente il movimento comunale, «mediante il quale la borghesia affermerà la propria esistenza spezzando definitivamente i legami con il dominio signorile»,[72] non sarebbe riuscito a prendere corpo e a dinamizzare la società europea senza la furiosa lotta fra il Papato e l'Impero.[73] Questi poteri duellarono per stabilire chi, fra di essi, avrebbe dovuto esercitare il comando supremo sull'intera Europa; ma il risultato fu che la loro rivalità creò una situazione oggettivamente favorevole alla emancipazione, più o meno completa, delle città. Insomma, per dirla con una formula riassuntiva di Paolo Sylos Labini, «fra i due litiganti, il terzo — il comune borghese — godette».[74]

69. E. Ennen, *Storia delle città medievali*, Laterza, Bari 1978, p. 113.

70. Il fenomeno fu particolarmente vistoso nell'Italia centro-settentrionale, ove massima era la debolezza del potere imperiale e signorile (cfr. S. Sismondi, *Storia delle Repubbliche italiane nel Medioevo*, Giachetti, Prato 1863; Y. Renouard, *Le città italiane dal X al XIV secolo*, Rizzoli, Milano 1981).

71. K. Bosl, *Il risveglio dell'Europa*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 2.

72. R. Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie*, cit., vol. I, p. 22.

73. Secondo Susan Reynolds, invece, gli storici hanno scambiato un *post hoc* per un *propter hoc*; tuttavia essa riconosce che il fattore decisivo fu, «almeno in parte, un risultato del vuoto di potere creato dalla debolezza imperiale» (*Kingdom and Communities in Western Europe*, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 169).

74. P. Sylos Labini, *Il sottosviluppo e l'economia contemporanea*, Laterza, Bari

Nulla di simile era mai accaduto, in Europa come nel resto del mondo. Nacquero i Comuni, comunità pienamente sovrane che ben presto assunsero la forma di *mercati fortificati*: la loro buccia, diciamo così, era politico-militare, la loro polpa economica. Armi in pugno, gli abitanti delle città — i borghesi, per l'appunto — si sottrassero al dominio signorile e iniziarono «la ricostruzione della società partendo dal basso»:[75] «Si tassarono, elessero i loro magistrati, giudicarono, punirono, si riunirono per deliberare sui propri affari; fecero la guerra per proprio conto, contro il loro signore; ebbero nuove milizie. Per dirla in breve, si governarono da sé».[76]

Il fenomeno dell'emancipazione delle comunità cittadine segna l'inizio della vicenda — la genesi del capitalismo moderno — che stiamo analizzando. Le sue radici sono di natura politico-militare, prima che economiche. Le città poterono iniettare nello stagnante mondo feudale elementi di dinamismo e di razionalità solo nella misura in cui riuscirono a sottrarsi alla giurisdizione potestativa dei loro signori e al controllo spirituale della petrinologia economica, centrata sulla condanna del profitto e del commercio. Ed ebbero successo proprio in quanto avevano di fronte un Potere pubblico spappolato, privo come non mai dei mezzi, militari e finanziari per costringere all'obbedienza i suoi sudditi:[77] un Pote-

---

1983, p. 54. In realtà dal conflitto permanente fra i grandi poteri del mondo feudale — Chiesa, Impero, baroni — trassero non pochi vantaggi anche le classi più infime. I coloni, i fittavoli, gli stessi servi della gleba cessarono di essere gente *taillable et corvéable à merci* e divennero dei *livellari*, cioè persone garantite da un regolare contratto. Infatti, «mentre, nei secoli VII-XI, il carico dei servizi prepronderava su quello delle prestazioni in denaro o in natura, alla fine del XIII secolo, in quasi tutte le contrade dell'Europa cristiana occidentale, la situazione si presenta rovesciata. I contadini sono riusciti a riscattare il carico dei loro servizi, li hanno trasformati in obblighi, in buona parte pecuniari e, di conseguenza, hanno riscattato le proprie attività e la propria libertà, personale ed economica. È questo uno dei paradossali aspetti del fenomeno che ora ha luogo: gli sforzi dei nobili a migliorare la propria condizione sono finiti inaspettatamente con l'elevare la condizione delle classi sociali animate da interessi contrastanti ai loro» (C. Barbagallo, *Storia universale*, cit., vol. III, p. 487).

75. P. Brezzi, *La civiltà del Medioevo europeo*, Eurodes, Roma 1978, vol. II, p. 530.

76. F. Guizot, *Storia della civiltà in Europa*, Il Saggiatore, Milano 1973, p. 258.

77. La modestia delle risorse militari dell'Impero ha dell'incredibile. Basti pensare che Federico Barbarossa a Legnano non potè schierare che 3500 cavalieri (cfr. P. Brezzi, *L'esercito feudale e gli eserciti comunali*, in AA. VV., *Storia della società italiana*, Teti, Milano 1986, vol. V, p. 145), laddove, stando alla testimonianza

re attaccato su tutti i fronti e perciò pressoché paralizzato.[78] È per questo che Jean Baechler — cui si deve la monografia più illuminante sul nostro tema — è giunto alla conclusione che «*l'espansione del capitalismo ha la sua origine e la sua ragion d'essere nell'anarchia feudale*».[79] Il che non è altro che l'esplicita formulazione dell'«ipotesi nascosta», chiamiamola così, come abbiamo trovato frugando nelle opere di Marx e di Weber, dove si mostra come e perché il dispotismo ha bloccato le società orientali, imprigionandole entro le rigide strutture dell'Apparato burocratico-manageriale — la Megamacchina — e quindi impedendo loro di sperimentare quelle forme di scambio, quelle tecniche di produzione e quelle istituzioni politiche che hanno permesso all'Europa occidentale di creare spontaneamente il capitalismo e, con il capitalismo, la moderna civiltà industriale.

In effetti, «senza alcuna limitazione del Potere politico assoluto, né il mercato, né la proprietà privata possono acquistare rilevanza e autonomia. La sottomissione al Potere dispotico creò sempre ostacoli impossibili da superare per la classe dei mercanti: o questi si convertirono in proprietari terrieri, quando ciò era possibile, oppure il Potere politico confiscava le loro ricchezze, apertamente o surrettiziamente; con il che si eliminavano le condizioni indispensabili dell'accumulazione dei capitali capaci di potenziare le capacità produttive del sistema economico».[80] Il dispotismo — lo abbiamo visto — ovunque ha prevalso, ha eliminato la lotta di classe e, con ciò stesso, ha garantito la pace e l'ordine; ma, nello stesso tempo, ha condannato alla stagnazione le civiltà orientali o, per essere più precisi, le ha condannate a una *creatività ortogenetica*.[81]

---

di Bonvesin da la Riva, la sola città di Milano era in grado di mobilitare «più di 40 mila uomini capaci ciascuno di maneggiare singolarmente contro i nemici una lancia, una spada o un'altra arma» (cit. da F. Cardini, *Quell'antica festa crudele*, Sansoni, Firenze 1982, p. 47). Come meravigliarsi, di fronte a queste cifre, del fatto che l'Impero non sia riuscito ad impedire che le città si autogovernassero?

78. Cfr. J. F. Noël, *Le Saint Empire*, PUF, Parigi 1986, pp. 33-40; R. Fédou, *L'Etat au Moyen Age*, PUF, Parigi 1971, pp. 91-100.

79. J. Baechler, *Les origines du capitalisme*, Gallimard, Parigi 1970, p. 126.

80. R. H. Zorilla, *Origen y formación de la sociedad moderna*, El Ateneo, Buenos Aires 1984, p. 70.

81. Qui è particolarmente utile la distinzione proposta da Robert Redfield e Milton Singer fra «città ortogenetica» e «città eterogenetica»: «La *città ortogenetica* non è statica, ma è un luogo dove gli specialisti della religione, della filosofia e della letteratura riflettono, sintetizzano e danno al materiale della tradizione

Alla rovescia, l'anarchia feudale e la conseguente *conflittualità permanente* che lacerò le viscere della società europea offrirono alle città, nella misura in cui queste riuscirono a conquistare la piena autonomia politica, la *chance* di svolgere un *ruolo eterogenetico*: esse, in realtà, costruirono il primo abbozzo di un tipo di civiltà inedito, centrato sul mercato, l'individualismo acquisitivo-competitivo, la sperimentazione in tutti i campi, la democrazia rappresentativa, lo Stato di diritto e il razionalismo.

Se si riflette sulle condizioni di partenza, il risultato complessivo è stato un vero e proprio «miracolo».[82] Miracolosa è stata la capacità dell'Europa, permanentemente squassata da furiose guerre inter-statali cui si aggiungevano altrettanto furiose guerre di classe, di mantenere la sua indipendenza politica. Arabi, magiari, mongoli e turchi a più riprese l'hanno invasa, ma non sono mai riusciti a penetrare nel suo cuore e a porre fine al suo singolare esperimento di vita collettiva. La fortuna ha indubbiamente giocato un ruolo importante. Se nel 1241 il Gran Khan Ogoday non fosse improvvisamente morto, con tutta probabilità le armate di Batu e di Subotay sarebbero dilagate in tutto il continente europeo, con conseguenze catastrofiche e forse irreversibili.[83] Ma egualmente importanti sono state le formidabili qualità militari del cavaliere feudale.[84] Era, questi, un tipo antropologico agli antipodi dell'uomo moderno: rozzo, arrogante, indisciplinato e unidimensionale

---

nuove sistemazioni e sviluppi che il popolo sente come prodotto naturale del vecchio... Nella misura in cui la città svolge un *ruolo eterogenetico*, essa è un luogo dove tradizioni diverse sono in conflitto, un centro di eresie, eterodossie e dissenso, di intersezione e di distruzione di vecchie tradizioni, di sradicamento e di anomalie» (*Il ruolo culturale della città*, in G. Germani, a cura di, *Urbanizzazione e modernizzazione*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 82).

82. Ha osservato Robert Wesson che il fatto che «l'Europa si sia mantenuta in uno stato di divisione permanente e con uno sviluppo senza precedenti è, da un punto di vista storico, miracoloso» (cit. da E. L. Jones, *Il miracolo europeo*, cit., p. 129).

83. Cfr. M. Prawdin, *L'Empire mongol et Tamerlan*, Payot, Parigi 1937, pp. 31-45.

84. Nel IX secolo così Leone il Saggio descrisse, con evidente ammirazione, il modo di combattere dei cavalieri europei: «Sono coraggiosi sino all'eccesso... e considerano come una ignominia il più piccolo movimento di ritirata e combattono ogniqualvolta gli si offre l'occasione di battagliare. Quando si trovano in difficoltà durante un combattimento smontano da cavallo e piuttosto di scappare resistono schiena a schiena contro i nemici in numero superiore. La loro carica è così formidabile che è meglio rinunciare ad una battaglia campale con loro sino a che tutte le possibilità di vittoria non siano dalla tua parte» (cit. da B. Montgomery, *Storia delle guerre*, Rizzoli, Milano 1970, p. 159).

— «la guerra era l'unico scopo della sua vita».[85] Malgrado i tanti sforzi compiuti dalla Chiesa per «addomesticarlo», riconobbe sempre e solo un diritto: quello della spada. Ma sul campo di battaglia, non aveva rivali. Seppe arrestare l'avanzata degli arabi, portò la guerra nel mondo islamico, abbatté con irrisoria facilità l'Impero d'Oriente bizantino e tenne testa agli Ottomani, che pure avevano quasi sempre dalla loro una schiacciante superiorità numerica.

Ma il fenomeno più miracoloso fu senz'altro la crescita di una società civile ricca di «fortezze» e «casematte», così robusta da impedire la formazione di un Potere pubblico onnipotente.[86] Neanche quando entrò sulla scena lo Stato assoluto, la società civile perse la sua autonomia. L'assolutismo dei monarchi europei fu tutt'al più una pretesa, mai una realtà. Ogni provincia, ogni ordine, ogni corporazione, ogni città riuscì quasi sempre a mantenere le sue franchigie, poiché, a ben guardare, «i mezzi d'azione del Potere restarono mediocri»[87] e i monarchi, anche i più energici assertori dell'assolutismo, dovettero sempre tener conto degli interessi della nobiltà e del clero, entrambi gelosi delle loro prerogative, nonché della borghesia capitalistica, le cui competenze economiche e amministrative erano divenute indispensabili. Nessun monarca di un Paese occidentale «dispose di un potere assoluto sui suoi sudditi, nel senso del dispotismo privo di qualsiasi vincolo».[88] In particolare, la *proprietà privata* e la *libertà contrattuale* — senza le quali l'economia capitalistica non può né nascere, né, tanto meno, svilupparsi — furono giuridicamente garantite e protette; il che rese possibile la crescita quantitativa e qualitativa della borghesia imprenditoriale, là dove in Oriente questa fu metodicamente «potata». Il cosiddetto Stato assoluto fu, in realtà, un Potere molto limitato, poiché di fronte ad esso si ergeva una società civile irta di contro-poteri, che costrinse i monarchi a governare attraverso un «dialogo permanente». Per questo è stato detto che l'assolutismo fu un «paradosso vivente», in quanto accettò di coesistere con l'aristocrazia e la borghesia, mentre il dispotismo non permise mai l'autonomizzazione di queste forze sociali. Ciò non soltanto garantì alle *élites* europee il diritto alla «morte politica... ma creò

85. R. Barber, *Il mondo della cavalleria*, SugarCo, Milano 1986, p. 59.

86. Qui naturalmente vale anche la reciproca: fu la debolezza del Potere pubblico a favorire lo sviluppo di una società civile ricca di contro-poteri.

87. H. Lapeyre, *Les monarchies européennes du XVI siècle*, PUF, Parigi 1973, p. 208.

88. P. Anderson, *Lo Stato assoluto*, cit., p. 48.

anche la possibilità stessa della lotta politica e quindi il meccanismo di correzione degli errori di governo e diede origine a pensieri e comportamenti indipendenti».[89]

È vero che nei secoli XVI e XVII i diritti individuali non erano riconosciuti;[90] ma, oltre alla proprietà privata e alla libertà contrattuale, erano riconosciuti i diritti dei gruppi sociali — città, ordini, corporazioni ecc. — che erano, di regola, rispettati a tal punto da indurre Paul Timbal ad affermare, non senza solide ragioni, che lo Stato assoluto si basava su una costituzione non scritta, ma non priva di una certa efficacia normativa: «L'assolutismo permetteva al monarca di emanare una certa ordinanza contraria alle leggi fondamentali, ma, dopo la sua morte, e spesso sotto la pressione dell'opinione pubblica, il suo successore ristabiliva l'ordine costituzionale e così, pur essendo tardiva, la sanzione non era inesistente».[91] E poi operava sull'autorità quello che Yanov ha chiamato il «controllo occulto», esercitato dalla nobiltà, dal clero e dalla stessa borghesia: tre forze sociali che nessun monarca europeo osò sfidare contemporaneamente.

In definitiva, ciò che ha caratterizzato l'esistenza storica dell'Europa a partire dall'XI secolo è stata «la tensione permanente fra la Società civile e lo Stato»;[92] il che ha impedito che i popoli europei cadessero nella «trappola dispotica» e ha fatto sì che — attraverso un lungo e agitato processo evolutivo, scandito da crisi laceranti — fosse istituzionalizzato «il controllo politico del governo e la partecipazione al potere legislativo»[93] di gruppi sociali sempre più ampi, sempre più organizzati e sempre più esigenti.

---

89. A. Yanov, *Le origini dell'autocrazia*, cit., p. 67.

90. Ma già nel 1679, con l'*Habeas corpus*, tali diritti individuali, almeno in Inghilterra, venivano formalmente riconosciuti. Prendeva così corpo un'idea rivoluzionaria: che mentre in passato «il suddito era potenzialmente colpevole, commisurato alla non colpevolezza del potere del principe, ora il monarca era sempre colpevole, commisurato alla non colpevolezza dei cittadini» (R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 48).

91. P. C. Timbal, *Histoire des institutions et des faits sociaux*, Dalloz, Parigi 1961, p. 320.

92. J. Baechler, *Démocraties*, cit., p. 522. Nel Settecento Robertson definì l'equilibrio europeo *the great secret of modern politics*; avrebbe dovuto aggiungervi l'equilibrio fra la società civile e lo Stato. Tale duplice equilibrio è precisamente ciò che ha permesso all'Europa di diventare il continente della libertà e del benessere economico.

93. N. Matteucci, *Le origini del costituzionalismo moderno*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, sociali ed economiche*, UTET, Torino 1980, vol. IV, 1, p. 572.

Di ciò gli osservatori più acuti e più attenti dell'età dell'assolutismo furono pienamente e lucidamente consapevoli. Già nel *Principe* troviamo una chiara percezione della differenza qualitativa fra il dispotismo orientale e l'assolutismo occidentale. «Tutta la monarchia del Turco — scrive Machiavelli, in un passo breve quanto illuminante — è governata da uno Signore; gli altri sono sua servi; e, distinguendo il suo regno in Sangiachi, vi manda diversi amministratori, e li muta e varia come pare a lui. Ma il re di Francia è posto in mezzo d'una moltitudine antiquata di signori, in quello Stato riconosciuti da' loro sudditi e amati da quelli: hanno le loro preeminenzie; non le può il re tòrre loro sanza suo pericolo. Chi considera adunque l'uno e l'altro di questi Stati, troverrà difficultà nello acquistare lo Stato del Turco, ma, vinto che sia, facilità grande a tenerlo. Così, per adverso, troverrete per qualche rispetto più facilità a occupare lo Stato di Francia, ma difficultà grande a tenerlo».[94]

Non meno chiara la percezione che ebbe Jean Bodin dei tratti che distinguevano, a petto delle monarchie orientali, le monarchie europee: «La monarchia regia o legittima è quella in cui i sudditi obbediscono alle leggi del re e il re alle leggi della natura, restando ai sudditi la libertà naturale e la libertà dei loro beni. La monarchia dispotica è quella in cui il principe si è fatto signore dei beni e delle persone dei sudditi per diritto di armi e di guerra giusta, e governa i sudditi come un capo di famiglia i suoi schiavi. Le monarchie dispotiche che restano oggi sono assai poche;... tuttavia se ne trovano ancora un certo numero, in Asia, in Etiopia e anche in Europa, per esempio la signoria dei Tartari e la Moscovia, i cui sudditi si chiamano *cholopy* o schiavi... Per questa ragione il re dei turchi è chiamato Gran Signore: non tanto per l'estensione del territorio su cui regna (il re cattolico ne ha dieci volte tanto) ma perché è signore assoluto delle persone e dei beni, anche se propriamente non chiama schiavi altri che i valletti allevati e nutriti nella sua casa».[95]

Perché il potere dei monarchi europei è limitato, mentre quello dei monarchi orientali è dispotico? La risposta di Bacone è che «una monarchia in cui non ci sia affatto una nobiltà, è sempre pura e assoluta tirannia, come quella dei turchi; perché la nobiltà mo-

94. N. Machiavelli, *Il Principe*, Rizzoli, Milano 1978, p. 99.
95. J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, UTET, Torino 1964, p. 570 e pp. 572-573.

dera la sovranità e toglie non poco gli occhi del popolo dalla famiglia reale». La nobiltà è un contro-potere indispensabile per impedire che l'autorità del re diventi arbitraria; ma è superflua — aggiunge Bacone — nelle repubbliche: queste «non ne hanno bisogno; e sono di solito più tranquille e meno soggette alle sedizioni che dove ci sono famiglie di nobili: perché gli occhi degli uomini sono sugli affari, e non sulle persone; e se alle persone, è a causa degli affari, come le più adatte, e non per le insegne e la genealogia».[96]

Qualche decennio più tardi James Harrington formulava una teoria delle forme di governo adottando quale criterio tipologico la proprietà della terra: «Se uno è solo signore di un territorio, o supera il popolo possedendo tre parti su quattro, egli è gran signore. Per questo il turco è chiamato così, per la sua proprietà, e il suo governo è la monarchia assoluta. Se poche persone, la nobiltà, o una nobiltà con il clero, sono signori della terra o superano la proprietà del popolo in proporzioni analoghe, ciò produce l'equilibrio gotico e il governo è una monarchia mista, come quella di Spagna o di Polonia. Se invece l'intero popolo è padrone della terra, o tiene la terra suddivisa in modo tale che nessuna persona o nessun gruppo, nell'ambito dei pochi o dell'aristocrazia, abbia la preminenza, il governo (se non interviene la forza) è una repubblica».[97]

Infine va ricordata la celebre tipologia di Montesquieu, basata sulla netta distinzione fra governo monarchico e governo dispotico: il primo, tipico delle società europee, limitato dalla presenza di una nobiltà terriera ereditaria, di un clero autonomo e di «un deposito delle leggi, il quale non può essere che nei corpi politici che annunciano le leggi quando vengono fatte e le richiamano alla memoria quando vengono dimenticate»; il secondo basato sulla «obbedienza estrema» e sulla «paura» di coloro che sono associati alla direzione dello Stato dalla volontà arbitraria del loro sovrano.[98]

Da tutto ciò risulta con chiarezza meridiana che non è affatto vero quello che pensava Toynbee, e cioè che la contrapposizione fra la libertà degli europei e la schiavitù degli asiatici non era altro che un «mito propagandistico».[99] Al contrario, tale contrapposi-

96. F. Bacone, *Scritti politici, giuridici e storici*, UTET, 1971, vol. I, pp. 344-345.
97. J. Harrington, *La Repubblica di Oceana*, Angeli, Milano 1985, pp. 102-103.
98. C. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., vol. I, p. 80 e p. 95.
99. A. J. Toynbee, *Wittfogel's «Oriental Dispotism»*, in A. M. Baily e J. R. Llobera (a cura di), *The Asiatic Mode of Production*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1981, p. 165.

zione — sulla quale hanno insistito (oltre a Machiavelli, Bodin, Bacone, Harrington e Montesquieu) Hegel, John Stuart Mill, Marx, Engels e Weber, per limitarci a citare solo i classici del pensiero politico occidentale — ci aiuta a capire perché l'Europa, a fronte delle altre civiltà, ha avuto un destino così singolare, dominato dalla problematica della libertà e della democrazia. E ci aiuta a capire che *solo grazie alla formazione di un sistema politico a struttura policentrica il capitalismo è riuscito a svilupparsi sino a imporsi come il modo di produzione dominante*. Esso poté fare i suoi primi passi, proprio in quanto si erano aperti, nel seno del mondo feudale, numerosi interstizi di libertà. In questo senso, si può senz'altro dire che *la storia del capitalismo e la storia del Potere limitato sono un'unica storia o, quanto meno, si presentano sulla scena come due storie strettamente intrecciate*. Il che conferma la tesi di quanti sostengono che la libertà economica e la libertà politica sono legate da stretti vincoli di solidarietà e persino di parentela.[100] Per questo ritengo che si possa e si debba dire che il mercato, prima di essere una categoria economica, è una *categoria politica*. Lo è nella misura in cui la sua esistenza, la sua ampiezza, la sua sfera d'azione e il suo sviluppo sono strettamente legati al Potere pubblico: se questo è totale, l'economia di mercato deperisce o comunque non può superare certi precisi e invalicabili limiti; se invece è, in qualche modo, impastoiato, il mercato può espandersi e attuare la sua opera al tempo stesso distruttiva e creativa, vale a dire la sua rivoluzione permanente.

100. Si noti che questa tesi non è stata solo formulata nell'ambito della tradizione liberale, ma anche di quella socialista, come ha documentato Lorenzo Infantino nella antologia *Il mito del collettivismo*, cit.

Capitolo VI

IL «PRIMO MOTORE»

Il processo di formazione della borghesia come classe si compie nel primo secolo della vita comunale.

Gino Luzzatto

Tutto cominciò allora... L'affrancamento dei Comuni gettò le basi di un nuovo stato di cose... Essa costituì la capacità industriale, poiché stabilì una esistenza sociale indipendente dal potere militare.

Auguste Comte

La città fu il luogo dove si installò e si sviluppò l'economia di mercato, e le forme della vita urbana furono i meccanismi appropriati per stimolarla.

José Luis Romero

Siamo giunti a due conclusioni:

1) è stata la particolare natura del Potere pubblico feudale — uno Stato che non riuscì ad essere mai tale — e della società feudale — un sistema di forze in lotta permanente fra di loro — che resero *possibile* in Europa ciò che i popoli orientali — con l'eccezione dei giapponesi[1] — non sono riusciti neanche a immaginare: *la liberazione dell'economia* e quindi la formazione e lo sviluppo, per tanti versi prodigioso, del sistema di mercato;

2) la città autonoma è stata il «primo motore» dell'*Aufbruch* che ha permesso all'Europa di sopravanzare tutte le altre civiltà e di estendere su di esse la sua egemonia culturale attraverso quel particolare processo imperialistico che va sotto il nome di colonialismo.

Le due conclusioni sono strettamente legate fra di loro, nel senso che senza l'«anarchia feudale» la città autonoma non avrebbe potuto nascere. Pertanto, la tesi di Pirenne, secondo la quale «le

1. Si veda la nota finale del presente saggio.

città europee sono figlie del commercio e dell'industria»,[2] va rovesciata: il commercio a largo raggio e l'industria sono nate nelle città autonome e, queste, a loro volta, sono nate dalla guerra vittoriosa che i borghigiani hanno condotto contro i signori feudali. Senza tali guerre vittoriose, la transizione dall'economia curtense all'economia capitalistica forse non avrebbe potuto neanche avere inizio. Grazie ad esse, nacque un nuovo tipo di città destinata a diventare la culla della moderna borghesia imprenditoriale.

L'importanza storica di un tale fenomeno non sfuggì al penetrante sguardo sociologico di Smith, Comte, Marx e Weber. Nella *Ricchezza delle nazioni* — nella quale per la prima volta la nascita del capitalismo è associata al movimento comunale — si legge: «Probabilmente poteva essere necessario concedere alle città cui era stato concesso l'appalto delle entrate [reali] qualche specie di giurisdizione coercitiva per obbligare i propri cittadini a pagare. In quei tempi di disordini poteva essere estremamente sconveniente lasciare che esse cercassero questo tipo di giustizia presso qualche altro tribunale. Ma sembra straordinario che i sovrani di tutti i diversi Paesi d'Europa abbiano scambiato in questo modo, per una rendita certa e mai più aumentabile, quel ramo delle entrate forse più di tutti gli altri soggetto a migliorare nel naturale corso delle cose, senza spesa o cura da parte loro: e che essi inoltre in questo modo abbiano creato volontariamente una specie di repubbliche indipendenti nel cuore dei loro stessi domini».[3] Il paradosso — prosegue Smith — si può chiarire se si ricorda che «a quei tempi

2. H. Pirenne, *Histoire économique de l'Occident médiéval*, Desclée de Bouwer, Bruges 1951, p. 25. Identica la tesi di Dopsch: «Il prosperare del commercio condusse alla fondazione di città» (*Economia naturale ed economia monetaria*, cit., p. 155). Più sfumata la tesi di Gino Luzzatto: «Il mercato cittadino ha favorito il sorgere del Comune, concorrendo, accanto ad altre, e spesso più forti, ragioni di indole politica e militare, a richiamare entro le mura delle città molti possessori della campagna circostante e dando loro una maggiore autonomia economica, sottraendoli alla dipendenza della corte padronale» (*Breve storia economica dell'Italia medievale*, Einaudi, Torino 1982, p. 94). Per contro, Nicolai Ottokar ha scritto che «errerebbe chi credesse» che la forza del movimento comunale in Italia «sia dovuta a un maggiore sviluppo economico delle città italiane di fronte a quello delle città di altre regioni d'Europa», per concludere che «l'aspetto politico prevale nel Comune italiano su quello economico» (*Comune*, in *Enciclopedia Italiana*, Roma 1949, vol. XI, p. 17). Che nel processo di formazione del Comune italiano il momento politico precede quello economico è stato documentato minuziosamente da G. Mengozzi, *La città italiana nell'Alto Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 150 e ss.

3. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, cit., pp. 526-527.

forse nessun sovrano europeo era in grado di proteggere in tutta la estensione dei suoi domini la parte più debole dei sudditi dall'oppressione dei grandi signori. Coloro che la legge non poteva proteggere e che non erano abbastanza forti per difendersi da soli erano costretti a ricorrere alla protezione di qualche grande signore, e per ottenerla a diventare suoi schiavo o vassallo, o ad aderire ad una lega di mutua difesa per la protezione reciproca. Come individui singoli gli abitanti dei borghi non erano in grado di difendersi; ma aderendo ad una lega di mutua difesa con i loro vicini, essi erano capaci di opporre una resistenza non trascurabile. I signori disprezzavano gli abitanti dei borghi che non solo consideravano appartenenti a una diversa classe, ma come un gruppo di schiavi emancipati, quasi una specie diversa dalla loro. La ricchezza dei borghigiani non mancò mai di suscitare la loro invidia e indignazione ed essi li saccheggiavano senza pietà o rimorso a ogni possibile occasione. Gli abitanti dei borghi naturalmente odiavano e temevano i signori. Anche il re li odiava e li temeva; ma sebbene forse li disprezzasse, non aveva alcuna ragione di odiare e temere i borghigiani. L'interesse reciproco li disponeva quindi a sostenere il re e disponeva il re a sostenerli contro i signori. Essi erano nemici dei suoi nemici, ed era suo interesse renderli più che poteva sicuri e indipendenti da quei nemici».[4]

Identica l'analisi contenuta nell'*Esame sintetico del passato moderno*. «I Comuni — scrive Comte — evidentemente troppo deboli all'origine della loro esistenza politica, furono costretti per lottare contro l'antico sistema ad allearsi con i capi del campo nemico. Essi cercarono di approfittare delle divisioni che si erano formate e la loro prudenza fu tale che veramente ne approfittarono sempre. Il loro piano fu molto semplice; consistette nel prestare costantemente il loro appoggio al potere che, in ogni epoca e in ogni Paese, era più liberale, cioè più conforme ai loro interessi. Questo piano seguirono costantemente con una specie di istinto mirabile, in tutte le crisi parziali che precedettero i due grandi conflitti dei secoli decimosesto e decimosettimo... Così, in realtà, non erano affatto i Comuni ad essere gli strumenti nelle mani degli antichi poteri; sono piuttosto questi poteri stessi che dovrebbero essere considerati come quelli che sono serviti di strumento ai Comuni, benché d'altra parte fossero mossi da un loro particolare impulso. Di fatto, è attraverso i Comuni che ebbe luogo l'attacco al-

4. *Ibidem*, p. 527.

l'antico sistema; di fatto, ugualmente, ebbe luogo per essi».[5]

L'attenzione di Marx invece si concentra sulla *differentia specifica* fra città orientali e antiche da una parte e città medievali dall'altra. Nei *Grundrisse* tale *differentia specifica* è così descritta: «La storia dell'antichità classica è storia di città, ma di città basate sulla proprietà fondiaria e sull'agricoltura; la storia asiatica è una specie di unità indifferenziata di città e campagna (le vere grandi città sono considerate qui solo come accampamenti principeschi); punto di partenza della storia del Medioevo (periodo germanico) è la campagna; il suo ulteriore sviluppo procede poi nel contrasto fra città e campagna; la storia moderna è urbanizzazione delle campagne e non, come presso gli antichi, ruralizzazione delle città».[6] Ed è evidenziata altresì la ragione per cui nelle società basate sul modo di produzione asiatico non era possibile né il conflitto fra città e campagna — conflitto che per Marx può esistere «solo nell'ambito della proprietà privata»[7] —, né l'urbanizzazione della campagna: «Le condizioni collettive dell'effettiva appropriazione mediante il lavoro, come gli acquedotti, che sono molto importanti per i popoli asiatici, i mezzi di comunicazione ecc. figurano come opere dell'unità superiore, del governo dispotico che si erge al di sopra delle piccole comunità. Le città vere e proprie si formano qui accanto ai villaggi, solo là dove esiste un punto particolarmente favorevole per il commercio con l'estero; oppure dove il capo supremo dello Stato e i suoi satrapi scambiano il loro reddito (plusprodotto) con il lavoro, spendendolo come *labour-founds*».[8] Come dire: le città orientali non sono che «accampamenti murati»,[9] ove mercanti e artigiani lavorano per soddisfare i bisogni delle *élites* del potere, senza alcuna possibilità di sottrarsi al loro controllo; esse, pertanto, non hanno alcuna autonomia politica ed economica: la loro storia è la storia del governo dispotico, non già, come in occidente, la storia della società civile.

Le osservazioni di Marx, per quanto basate su una conoscenza molto limitata delle civiltà orientali, sono state confermate dalle più

5. A. Comte, *Esame sintetico del passato moderno*, in *Opuscoli di filosofia sociale*, cit., pp. 23-24.

6. K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, cit., vol. II, p. 105.

7. K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 50.

8. K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, cit., vol. II, p. 98.

9. Così, riprendendo una indovinata espressione di Herder, definì le città orientali C. Cattaneo, *La città considerata come principio ideale delle istorie italiane*, Vallecchi, Firenze 1931, p. 49.

recenti ricerche storico-sociologiche. Per esempio, con riferimento alla Cina, Etienne Balazs ha scritto che «la città, dominata dai funzionari, i rappresentanti del potere imperiale e, soprattutto, dalle autorità giudiziarie e fiscali, non esercitava la minima attrattiva sulla campagna, non simboleggiava affatto l'idea dell'affrancamento dalla schiavitù, della libertà, come presso di noi. Al contrario, tutti gli elementi ribelli alla gerarchia oppressiva si rifugiavano nei villaggi per sottrarsi al potere della burocrazia... La vita delle città era dominata, come l'intero corpo sociale, dall'onnipresenza, dall'onnipotenza dello Stato: il potere incontrastato, assoluto, dispotico di una classe di funzionari letterati che non tollerava iniziative private o che, se messa alle strette dalle necessità del momento, se ne impadroniva per soffocarle meglio».[10] Analoga la situazione delle città russe, come risulta da quanto ha scritto Boris Brutzkus: «La rigida struttura militare dello Stato moscovita costituiva un contrasto insormontabile con lo spirito borghese delle città repubblicane delle zone occidentali, che non avevano quasi contatti con i mongoli. Di conseguenza i governanti moscoviti procuravano non solo di sottomettere le città repubblicane, ma anche di spodestare la borghesia agiata, che era abituata a una posizione di predominio. Ed obbligarono la borghesia a trasferirsi a Mosca o in altre città, ed in parte l'annientarono».[11] È vero che, a partire da Pietro il grande, gli zar praticarono una politica della «porta aperta» nei confronti dell'Occidente, ma fecero sempre in modo che lo scambio economico e culturale non avvenisse liberamente e perciò mantennero le città sotto tutela e le utilizzarono «soltanto per l'importazione di tecnologie, non di ideologie».[12]

Gli esempi si potrebbero moltiplicare, a cominciare dall'Egitto dei Faraoni, dove lo Stato burocratico tolse alle città «le ultime vestigia della loro autonomia fin nel campo del culto»,[13] bloccando così il loro possibile sviluppo commerciale e industriale, per fi-

10. E. Balazs, *La burocrazia celeste*, cit., p. 157 e pp. 162-163. Marco Polo fu particolarmente colpito dalla singolare forma geometrica delle città cinesi, «tutte quadre», divise in quartieri rettangolari presidiati permanentemente dalle guardie imperiali (*Il Milione*, Rizzoli, Milano 1984, p. 218). Tale organizzazione dello spazio urbano era particolarmente funzionale al controllo politico delle attività economiche, sicché queste non avevano alcuna possibilità di svilupparsi autonomamente.

11. B. Brutzkus, *Caratteristiche storiche dello sviluppo sociale ed economico della Russia*, cit., p. 182.

12. G. Giraudo, *La città russa*, in P. Rossi (a cura di), *Modelli di città*, cit., p. 434.

13. J. Pirenne, *Storia della civiltà dell'Antico Egitto*, cit., vol. I, p. 249.

nire con l'India, ove la dipendenza delle grandi città dalle *élites* del potere politico-militare era tale che le popolazioni, quando un sovrano intraprendeva un lungo viaggio, erano costrette a seguirlo in massa: diversamente non avrebbero avuto di che sostentarsi.[14] Tali esempi obbligano a pensare che Marx aveva colto nel segno quando affermava che la *città borghese*, politicamente ed economicamente autonoma, era un fenomeno esclusivamente occidentale e che l'Asia — con la sola eccezione del Giappone — l'Africa e l'America precolombiana non avevano conosciuto che *città burocratiche*.

Assai più articolata, ma identica nella sostanza, la tipologia weberiana della città «Lo sviluppo delle città sulle coste del Mediterraneo — scrive Weber in *Economia e società* — è avvenuto in senso opposto all'Asia... Qui la necessità di una regolamentazione dei fiumi e di una politica dell'irrigazione aveva fatto sorgere nel Medio Oriente (nonché in Egitto)... una burocrazia regia che all'inizio era soltanto una burocrazia a scopi di costruzione, ma dalla quale derivò la burocratizzazione dell'intera amministrazione. Essa consentì al sovrano di assumere l'amministrazione dell'esercito sotto la propria gestione burocratica, con l'aiuto del personale e degli introiti che questa gli procurava; l'ufficiale e il soldato, cioè l'esercito reclutato, equipaggiato e alimentato dai magazzini, divenne qui il fondamento della potenza militare. La conseguenza di questo processo fu la separazione del soldato dai mezzi bellici e l'impotenza militare dei sudditi. Su questo terreno non poteva sorgere alcuna comunità politica cittadina, indipendente dalla potenza del re: infatti il cittadino non era militare».[15] «In Occidente — prosegue Weber — la cosa fu del tutto diversa. Qui si conservò, anche all'epoca degli imperatori romani, il principio dell'autoequipaggiamento dell'esercito, sia che esso fosse un esercito di cittadini o un esercito di cavalieri o una milizia cittadina. Ma ciò comportò l'indipendenza militare del singolo cittadino tenuto agli obblighi militari. In un esercito costituito mediante l'autoequipag-

14. «Quando Aurag-Zeb intraprese nel 1663 il viaggio che doveva portarlo sino al Kashmir, tutta la città [di Delhi] lo seguì, perché non poteva vivere senza le sue grazie e la sua generosità» (F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, cit., vol. I, p. 491). La dipendenza economica della popolazione cittadina dalla corte era tale che nel 1739 si arrivò all'assurdo che un milione di persone seguirono l'esercito imperiale sul campo di Karnal, dove fu disastrosamente sconfitto da Nadir Shah (cfr. G. Dunbar, *Storia dell'India*, cit., pp. 319-320).

15. M. Weber, *Economia e società*, cit., vol. II, p. 578.

giamento vige il principio che il signore deve in larga misura fare affidamento sulla buona volontà dei membri dell'esercito, perché la sua potenza politica riposa completamente sulla loro obbedienza. Egli, infatti è il più forte nei confronti di ognuno e anche di fronte ai piccoli gruppi, ma è impotente di fronte a tutti o ai grandi gruppi, quando questi si costituiscono. Manca allora al signore l'apparato coercitivo burocratico, che gli ubbidisce ciecamente in quanto dipende da lui in modo completo, per poter imporre la sua volontà senza doversi accordare con i nobili militarmente ed economicamente autonomi».[16]

L'assenza della Megamacchina: ecco il fattore decisivo per intendere la natura tutt'affatto diversa della città occidentale rispetto alla città orientale. Infatti, «la città occidentale, e in senso specifico la città medievale, non era soltanto dal punto di vista economico la sede del commercio e dell'industria, ma era anche politicamente [di norma] una fortezza ed eventualmente una guarnigione».[17] Accadde così che, in Europa, la città — *grazie alla sua autonomia (politica, militare ed economica)* — poté «usurpare la facoltà di rottura del diritto signorile»[18] e scardinare progressivamente le strutture (politiche, economiche e mentali) dell'edificio feudale. Essa, pertanto, *fu una realtà doppiamente rivoluzionaria*: sotto il profilo politico, la città rappresentò un contro-potere indipendente e «un diverso dominio giuridico»[19] a petto del mondo dei baroni e dei vescovi; sotto il profilo economico, la città fu, «se non necessariamente un mercato, comunque e sempre un luogo di commercio»,[20] quindi un'*enclave* nel modo di produzione curtense. Giustamente perciò Michael Postan ha definito le città medievali «isole non-feudali in mari feudali»[21] e José Luis Romero, con riferimento all'Europa del Basso Medioevo, ha parlato di «ordine feudo-borghese».[22]

Il punto di partenza della rivoluzione che la borghesia capitalistica ha compiuto a partire dall'XI secolo — l'unica nella quale essa abbia assunto la *leadership*, ché le cosiddette «rivoluzioni bor-

16. *Ibidem*, p. 578.
17. *Ibidem*, p. 564.
18. *Ibidem*, p. 555.
19. H. Pirenne, *Storia economica e sociale del Medioevo*, cit., p. 71.
20. H. Pirenne, *Les villes et les institutions urbaines*, Alcan, Parigi 1939, p. 55.
21. M. Postan, *The Medieval Economy and Society*, Penguin Books, Londra 1986, p. 239.
22. J. L. Romero, *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Siglo Veinte Editor, Madrid 1979, p. 283.

ghesi», dalla Riforma alla Rivoluzione del 1789, sono state guidate dall'intellighenzia proletarizzata[23] — è la *conjuratio*, un giuramento attraverso il quale individui e gruppi, che per un motivo o per l'altro non sono soddisfatti del loro *status*, formano una sorta di «grande sindacato»,[24] per difendere, contro le autorità politiche e/o religiose, i loro interessi e per conquistare la *libertas* (la piena autonomia). I «sindacalizzati», chiamiamoli così, sono individui animati da una esigenza tanto nuova da apparire, allo sguardo dei chierici, degli eretici: non cercano la stabilità e la sicurezza all'ombra del potere signorile, ma, al contrario, vogliono guadagnarsi la vita attraverso una attività che la società feudale, basata su quella che Georges Duby ha chiamato la «solidarietà triangolare degli ordini naturali»[25] — gli *oratores*, i *bellatores* e i *laboratores* — non solo non contempla, ma addirittura considera moralmente sospetta: la mercatura.

Fra i tanti documenti esaminati dagli storici, gli *Etablissements de Saint Quintin*, redatti nel 1151, ma riguardanti usi stabiliti cent'anni prima[26] ci permettono di fotografare con estrema precisione la nuova realtà politico-economica che nasce con la *conjuratio*. «Come borghesi, cavalieri e chierici di San Quintino — così recitano tali *Etablissements* —, col permesso del conte Erberto e della sua consorte, e sulla fede dei membri di questo Comune, giuriamo fermamente e confermiamo in forma solenne di prestare e mantenere aiuto ai nostri rappresentanti e comune consiglio e comune difesa. Vengono confermati sotto giuramento fedi, competenze, obblighi, tutte cose acquisite a mezzo denaro, possesso ed eredità, per comune aiuto e per comune diritto». Il tono è rispettoso; la sostanza del discorso, però, è che gli abitanti di San Quintino rivendicano il diritto di «disporre con piena certezza della propria indipendenza di fronte al loro signore, nella profonda convinzione di poter bastare in pieno a se stessi».[27] È notevole anche il fat-

23. Cfr. L. Pellicani, *Dinamica delle rivoluzioni*, cit.

24. G. Galasso, *Potere e istituzioni in Italia*, Einaudi, Torino 1974, p. 24.

25. G. Duby, *Lo specchio del feudalesimo*, Laterza, Bari 1980, p. 3.

26. Usi stabiliti attraverso una lunga serie di conflitti, che Augustin Thierry ha così sintetizzato: «Nel momento in cui l'azione rivoluzionaria è giunta al massimo grado di violenza, arriva la reazione, seguita da una nuova serie di disordini e di eccessi commessi in senso contrario. Infine, quando le parti opposte sono stanche di distruggersi a vicenda, sopraggiunge l'atto di pacificazione, accolto con gioia dai due lati, ma il quale, in fondo, è unicamente una tregua, perché gli interessi opposti sono ancora vivi e non possono trovare un accordo» (*Lettere sulla storia di Francia*, in *Scritti storici*, UTET, Torino 1983, p. 265).

27. R. Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie*, cit., vol. I, p. 23.

to che gli *Etablissements de Saint Quintin* dichiarino che il Comune apre le sue porte a chiunque voglia vivere fuori della giurisdizione signorile: «Non importa chi sia, né da dove venga; se non è un ladrone, egli potrà vivere nel Comune e, dal momento che avrà fatto il suo ingresso nella città, nessuno potrà alzare le mani su di lui o fargli violenza».

Un nuovo dominio giuridico è nato, antitetico nella forma e nel contenuto a quello feudale. Inoltre gli *Etablissements* rilevano che gli abitanti di San Quintino «da un regime fondiario, patrimoniale — che era fatto su misura per dei contadini impegnati a lavorare la terra — sono passati ad un regime urbano, concepito da uomini e per uomini che vivevano di scambio o di trasformazione di prodotti, ossia da borghesi e per borghesi».[28] Rivelano, in altre parole, che è nato il nucleo di una nuova organizzazione della produzione e della distribuzione dei beni, centrata sul mercato, il denaro e la libera iniziativa.

Quello che gli *Etablissements* non ci dicono, ma che comunque sappiamo da mille fonti, è che gli abitanti delle città sovente, anche se non sempre, hanno conquistato la *libertas* attraverso una successione di aspre battaglie, che Sismondi ha così descritto: «In ogni luogo in cui le prossime abitazioni dei mercanti e degli artieri, sorte sopra il suolo proprio di un signore, formano una città, i borghesi di questa città, con le armi alla mano, costrinsero il nobile proprietario a rinunciare alle sue tiranniche pretese e a riconoscere egli medesimo i limiti del diritto di proprietà. In tal modo, dal decimo sino al dodicesimo secolo, gli uomini privi di proprietà prediale riconquistarono la libertà per le future generazioni»[30] e crearono la premessa politica — *l'autonomia della società a petto del potere signorile* — della rivoluzione permanente capitalistica. Essi dovettero «combattere cinquanta, cent'anni di seguito, spesso di più, prima che il loro diritto a una vita libera fosse riconosciuto, poi ancora un centinaio di anni per stabilire la loro libertà su una base solida».[31]

28. *Ibidem*, p. 24.

29. È opportuno ricordare che, anche nei casi, non infrequenti, in cui i Comuni sorsero pacificamente, ciò avvenne sempre a causa della debolezza del potere signorile (cfr. A. Chédeville, *De la cité a la ville*, in J. Le Goff, a cura di, *La ville médiévale*, Seuil, Parigi 1980, pp. 170-171).

30. S. Sismondi, *Storia delle Repubbliche italiane del Medioevo*, cit., vol. I, p. 530.

31. P. A. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, Salerno, Roma 1982, p. 233.

«Mutui furori — constatava Gilberto di Nogent — hanno animato i signori contro i borghesi e i borghesi contro i signori».[32] E, in effetti, il movimento comunale fu una vera e propria *guerra di classe*, che vide da una parte i *bellatores* e dall'altra gli *homines novi* (mercanti, banchieri, artigiani, uomini di legge); una guerra che si svolse con alterne fortune, fino a quando la Guerra delle Investiture, durante la quale le due grandi potenze del mondo feudale si paralizzarono reciprocamente, diede ai Comuni una grande *chance*, che essi non si lasciarono sfuggire, come risulta dalle seguenti parole del cronista Wipo: «In tempi recenti si ebbe in Italia una immensa e inaudita confusione a causa delle congiure che ordì il popolo contro i principi. Si allearono tutti i valvassori d'Italia contro i grandi, i semplici soldati contro i signori e tutti i piccoli contro i grandi».[33]

Le città italiane riuscirono a porsi all'avanguardia del movimento comunale poiché ebbero la fortuna di trovarsi di fronte a un potere signorile particolarmente debole, in quanto nei territori conquistati dai longobardi «non vigeva il sistema del maggiorasco, e il feudo si divideva seppure in modo non sempre uniforme fra tutti gli eredi maschi, sicché la successione ereditaria finiva per spezzettare l'unità del feudo».[34] Il fatto poi che la Curia papale ri-

32. Cit. da J. L. Romero, *La revolución burguesa*, cit., vol. I, p. 291.

33. Cit. in *ibidem*, p. 300.

34. A. Viscardi e G. Berni, *L'Italia nell'età comunale*, UTET, Torino 1976, p. 28. La cosa è di fondamentale importanza. Essa, infatti, spiega la diversa evoluzione dell'Italia centro-settentrionale rispetto a quella dell'Italia meridionale, nella quale la nascente borghesia si trovò di fronte a un potere signorile particolarmente forte che alla fine ebbe ragione della pretesa di città mercantili quali Amalfi, Napoli e Bari di autogovernarsi. Il movimento comunale meridionale «fu stroncato una prima volta dalla politica unificatrice ed accentratrice di Ruggero II, e poi anche più energicamente e definitivamente da Federico II, nemico irriducibile di ogni privilegio di città e di gruppi sociali, che diminuisse l'autorità del governo» (G. Luzzatto, *Storia economica d'Italia*, Leonardo, Roma 1949, vol. I, p. 239). Il risultato fu che il Regno delle Due Sicilie «fu, ben più, tendenzialmente, feudale e ben più, tendenzialmente, burocratico, che non fosse l'Italia sottoposta all'Impero prima, durante e dopo il Barbarossa» (G. Tabacco, *La storia politica e sociale*, in AA. VV., *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino 1974, vol. II, p. 199). Accadde così che il Mezzogiorno rimase come incapsulato nel sistema feudale e, malgrado i promettenti inizi, non poté partecipare al risveglio economico dell'Europa, risveglio che ebbe nei Comuni dell'Italia centro-settentrionale i principali protagonisti. Nacquero, insomma, due Italie, destinate a rimanere tali per secoli (cfr. G. Galasso, *Mezzogiorno medievale e moderno*, Einaudi 1975, pp. 128-135).

siedeva a Roma non poteva che indebolire ulteriormente il potere signorile, per la propensione della Chiesa ad appoggiare i piccoli contro i grandi al fine di accrescere la sua *auctoritas*. E quando si astenne dal farlo, i Comuni trovarono sostegno nei movimenti religiosi ereticali, quali la *pataria* milanese, che «ottenne vasti consensi nell'àmbito popolare» e fra il clero minore, il quale «si sentiva defraudato e umiliato dal clero più beneficiato e più avvantaggiato anche dal fatto di essere favorito dai potenti».[35] Non già che fra la *pataria* e il movimento comunale ci fosse identità di obiettivi e di motivazioni. Al contrario, la *pataria* «si proponeva il rafforzamento del potere ecclesiastico e mirava a imporre una guida religiosa alla città».[36] Ciò non di meno, le sue parole d'ordine contribuirono notevolmente a mobilitare i borghesi nella lotta contro i poteri costituiti e furono da essi utilizzate per legittimare le loro aspirazioni autonomistiche.

In definitiva, in tutta l'Italia centro-settentrionale la protoborghesia godette di una congiuntura storica particolarmente favorevole e seppe sfruttarla al meglio. Combatté con successo le sue battaglie per la *libertas* e creò nel mondo feudale una miriade di *enclaves* nelle quali poté compiere, al riparo di ogni ingerenza del potere signorile, il suo singolare esperimento di vita che Ottone di Frisinga così descrisse: «[I latini] imitano ancora oggi la saggezza degli antichi romani nella struttura delle città e nel governo dello Stato. Essi amano infatti la libertà tanto che per sfuggire alla prepotenza dell'autorità si reggono con il governo di consoli anziché di signori. Essendovi fra di essi tre ceti sociali, cioè quelli dei grandi feudatari, dei valvassori e della plebe, per contenerne le ambizioni eleggono i predetti consoli non da uno solo di questi ordini, ma da tutti e, perché non si lascino prendere dalla libidine del potere, li cambiano ogni anno. Ne viene che, essendo le terre suddivise fra le città, ciascuna di esse costringe quanti abitano nelle diocesi a stare dalla sua parte, e a stento si può trovare in tutto il territorio qualche nobile o qualche personaggio importante che non obbedisca agli ordini della città. Essi hanno anche preso l'abitudine di indicare questi territori come loro comitati e per non mancare di mezzi con cui contenere i loro vicini, non disdegnano di elevare alla condizione di cavaliere e ai più alti uffici giovani di bassa condizione e addirittura artigiani, praticanti spregevoli arti mec-

35. R. Manselli, *L'Europa medievale*, cit., p. 550.
36. K. Bosl, *L'Europa medievale*, cit., p. 1740.

caniche, che altre genti tengono lontano come la peste dagli uffici più onorevoli e liberali. Ne viene che esse sono di gran lunga superiori a tutte le città del mondo per ricchezza e potenza. A tal fine, si avvantaggiano non solo, come si è detto, per la saggezza delle istituzioni, ma anche per l'assenza di sovrani che abitualmente rimangono al di là delle Alpi. In un punto tuttavia si mostrano immemori dell'antica nobiltà e rivelano i segni della rozzezza barbarica, cioè che mentre si vantano di vivere secondo le leggi, non obbediscono alle leggi. Infatti mai o quasi mai accolgono con il dovuto rispetto il sovrano a cui devono mostrare volenterosa obbedienza,... a meno che non siano costretti dalla presenza di un forte esercito a riconoscerne l'autorità».[37]

Né quella che Thierry ha chiamato la «rivoluzione comunale»[38] interessa esclusivamente l'Italia centro-settentrionale. Al di là delle Alpi — soprattutto in Germania, in Francia e nelle Fiandre — la guerra di classe che i borghesi conducono contro la *dominatio* (tirannia) dei signori non è meno vigorosa e diffusa, come risulta dalla seguente pagina di Gilberto di Nogent: «[L'arcivescovo di Reims] sospese il sacrificio della messa per pronunciare un discorso sulle esecrabili istituzioni del Comune nelle quali si vedono i servi, contro ogni giustizia e ogni diritto, sottrarsi violentemente all'autorità dei signori. Servi, disse, siate sottomessi ai vostri padroni, ha scritto l'Apostolo; e affinché i servitori non discutano sull'avarizia e sulla durezza dei loro padroni, che ascoltino inoltre queste parole dell'Apostolo: siate sottomessi non solo a quelli che sono buoni e dolci ma anche a quelli che sono duri e rigorosi. Anche i canoni condannano con anatema coloro che, sotto il pretesto della religione, spingono i servitori a disobbedire ai signori, o a fuggire in qualsiasi posto e, a più forte ragione, a resistere loro con la forza. Per questa ragione tanto meno si devono ammettere, né nel clero né negli ordini sacri, né in alcuna congregazione di monaci, se non gente libera da ogni servitù; e se per caso si riceve in essa qualche servo, in alcun modo possono essere tenuti contro la volontà dei loro signori quando questi li reclamano».[39]

Le parole dell'arcivescovo di Reims ci fanno toccare con mano la stretta connessione fra l'ingresso della borghesia autonoma sulla scena europea e il grandioso processo di emancipazione degli

37. Cit. da A. M. Nada Petrone, *L'ascesa della borghesia nell'Italia comunale*, Loescher, Torino 1976, pp. 18-19.
38. A. Thierry, *Lettere sulla storia di Francia*, cit., p. 237.
39. Cit. da J. L. Romero, *La revolución burguesa*, cit., p. 308.

sfruttati dal dominio signorile. Già nel XII secolo la città è diventata un irresistibile polo di attrazione per i servi della gleba che vogliono sottrarsi al giogo dei loro padroni,[40] per i mercanti e gli artigiani che vogliono commerciare e produrre in proprio, per i *déracinés* e i cavalieri decaduti che sperano di migliorare la loro condizione sociale. La città offre protezione, libertà e possibilità di guadagno; offre inoltre una comunità — Romero ha definito il Comune sorto dalla *conjuratio* «un gruppo primario nel quale tutti i membri si sentono corresponsabili della loro condotta collettiva»[41] — cementata dall'identità di interessi materiali e morali e dalla lotta permanente contro i signori. Per questo la città è vissuta come «una *libertas*, una liberazione, come uno spazio libero giuridicamente protetto».[42] Essa simboleggia l'anti-servitù e materializza il desiderio di evasione da una vita opprimente, che in tutta l'Europa si fa sempre più diffuso, sempre più intenso, sempre più incontenibile.

Il fenomeno comunale da un punto di vista strettamente politico, a rigore, non costituisce una novità storica, ché «un processo simile si era prodotto precedentemente, sullo sfondo dello scenario rappresentato dal mondo classico».[43] Ma le istituzioni di autogoverno che nascono nelle città medievali hanno ora la funzione di proteggere qualcosa di inedito: un esperimento di vita collettiva basato su quelle attività che anche gli abitanti delle *poleis* avevano disprezzato: la produzione e la commercializzazione dei beni. Le *poleis*, con la sola eccezione dell'Atene di Pericle, erano «centri di consumo più che di produzione e di scambio, e di forze terriere e non mercantili (meno che mai *bourgeois*); i valori che esse rappresentavano erano quelli di tipo aristocratico, sfavorevoli all'iniziativa economica, di una *élite* terriera e in origine militare, che disdegnava qualsiasi forma di ricchezza e di ricerca del guadagno che non fossero le proprie: disprezzo per il lavoro manuale, per le attività produttive e... per tutti i tipi di commercio. Per queste società l'uomo era un animale non già economico, bensì politico, e il *negotium* era la politica, non gli affari. E così sino alla fine

40. Il «servo fuggitivo e il colono immigrato... divennero figure ben note, di tutti i giorni, nella vita della società feudale» (J. M. Kulischer, *Storia economica del Medioevo e dell'epoca moderna*, Sansoni, Firenze 1955, vol. I, p. 205). Nelle società orientali, invece, i contadini non avevano alcuna possibilità di sottrarsi al giogo dei loro padroni, essendo le città saldamente controllate dai funzionari statali.

41. J. L. Romero, *La revolución burguesa*, cit., vol. I, p. 345.

42. F. Heers, *Il Medioevo*, Il Saggiatore, Milano 1962, p. 75.

43. D. Waley, *Le città-repubblica nell'Italia medievale*, Einaudi, Torino 1980, p. 7.

l'industria e il commercio ebbero un ruolo secondario nel mondo dell'antichità. Le città erano soprattutto città "agrarie", poche erano "mercantili", nessuna industriale».[44]

Altro è il tipo antropologico che nasce e si sviluppa nei Comuni. Quando i borghesi «al momento della formazione dei Comuni, reclamano i diritti politici, è per poter esercitare liberamente il loro mestiere».[45] Per loro i diritti politici non sono valori espressivi, bensì strumentali: sono i mezzi di cui hanno bisogno per dedicarsi alle loro occupazioni vocazionali, che sono di natura economica. In questo senso, la loro libertà è già la libertà dei moderni, basata «sul pacifico godimento della indipendenza privata»:[46] è la libertà borghese o, se si preferisce, la libertà di mercato, che tuttavia, per esistere, ha bisogno della libertà politica.

La ragione per cui gli abitanti dei Comuni si orientarono verso l'economia, anziché verso la politica, va cercato nel fatto che essi non avevano a disposizione, come gli antichi, una massa di schiavi da utilizzare quali strumenti di lavoro, né da coltivare terre, ché queste erano in gran parte proprietà dei signori; dovevano, pertanto, «industriarsi» per soddisfare i loro bisogni materiali. E così furono obbligati ad esplorare le possibilità di vita offerte dalla produzione manifatturiera e, soprattutto, dal commercio. In una parola, furono obbligati a dilatare, attraverso il metodo del *trial and error*, la sfera dell'economia di mercato. In essa e grazie ad essa dovevano trovare per forza di cose la base materiale della loro esistenza.[47] È per questo che essi «furono sempre più economicamente interessati al guadagno pacifico per mezzo del commercio e dell'industria, e lo furono nella massima misura gli strati inferiori della cittadinanza... La situazione politica del cittadino medievale lo orientava ad essere *homo oeconomicus*, mentre nell'antichità la *polis* conservò, durante il periodo della sua fioritura, i suoi caratteri di gruppo armato della più alta qualità tecnico-militare: il cittadino antico era invece un *homo politicus*».[48]

---

44. P. Jones, *Economia e società nell'Italia medievale*, in AA. VV., *Dal feudalesimo al capitalismo*, cit., p. 190.

45. R. Pernoud, *Lumière du Moyen Age*, Grasset, Parigi 1981, p. 17.

46. B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in *Scritti politici*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 44.

47. L'esempio più vistoso di quanto affermo è dato da Venezia, che per secoli visse appoggiata a un retroterra di proporzioni insignificanti. Ai veneziani, quindi, era inibita la «soluzione antica» — una comunità di liberi cittadini che vivevano di ciò che producevano gli schiavi —; dovevano inventarne una nuova; e questa fu, per l'appunto, l'economia di mercato.

48. M. Weber, *Economia e società*, cit., vol. II, p. 655.

Detto in altra forma: il *civis*, a differenza del *polites*, non era, né poteva esserlo almeno nella prima fase della sua esistenza storica, un *possessor*, bensì un *mercator*, il cui *negotium* era la pratica economica, tutta finalizzata alla massimizzazione del profitto. In tal modo, «le attività commerciali e industriali, fino a quel momento occupazioni aggiuntive e saltuarie di dipendenti del fondo che dipendevano in tutta la loro esistenza dai feudatari che li impiegavano, divennero professioni indipendenti»[49] e le città si trasformarono in «culle della borghesia come classe consapevole di sé e dei propri interessi».[50] La conseguenza di questo riversarsi degli abitanti delle città sulle attività commerciali e industriali «fu una rivoluzione nella natura delle città e, attraverso le città, dell'intera società europea»,[51] la quale imboccò così la strada che, grazie allo sviluppo cumulativo e autopropulsivo della tecnica applicata al mondo della produzione che va sotto il nome di rivoluzione industriale, sarebbe divenuta una società *«à dominante économique»*.[52] Il che spiega perché Shepard Clough e Richard Rapp hanno visto nel Medioevo «l'infanzia e forse anche la pubertà dell'Occidente».[53]

Dalla particolare natura economica del Comune — vera e propria «breccia aperta... nell'immobilismo del mondo del potere feudale»[54] — nacquero tutta una serie di istituzioni e di forme di vita che ne fecero una prefigurazione in miniatura della moderna società capitalistico-borghese. Prima di tutte e su tutte, la libertà.[55] *«Stadtluft macht Mann frei»*, diceva un detto tedesco molto diffuso nel Basso Medioevo. In effetti, «il più indispensabile bisogno della società cittadina era indubbiamente la libertà. Senza libertà, ovvero senza la facoltà di spostarsi, di disporre di sé e dei propri beni cui si opponeva lo stato servile, era impossibile praticare il commercio. Si reclamava perciò la libertà, ma solo in nome

49. H. Pirenne, *Storia economica e sociale del Medioevo*, cit., p. 58.
50. D. S. Landes, *Prometeo liberato*, Einaudi, Torino 1978, p. 29.
51. *Ibidem*, p. 6.
52. J. Baechler, *Les phénomènes révolutionnaires*, PUF, Parigi 1970, p. 207.
53. S. Clough e R. T. Rapp, *Historia económica de Europa*, Omega, Madrid 1986, p. 43.
54. K. Bosl, *L'Europa medievale*, cit., p. 1666.
55. Walter Ullmann (*Individuo e società nel Medioevo*, Laterza, Bari 1983) ritiene invece che nel modo in cui il cavaliere feudale concepiva e reclamava la sua libertà vi erano i germi della libertà dei moderni. Di parere opposto è Karl Bosl, che definisce la libertà comune germanica «libera illibertà» (*L'Europa medievale*, cit., p. 1431).

dei vantaggi che ne derivavano. Nulla di più estraneo allo spirito dei cittadini che considerare la libertà come un diritto naturale: essa è ai loro occhi semplicemente un diritto utile».[56] È per questo che la prima e fondamentale conquista della lotta che i Comuni ingaggiano contro il potere signorile è «la libertà personale, base della società urbana»:[57] una libertà concepita al di fuori di ogni dottrinarismo, che del resto i borghesi — uomini eminentemente pratici, solidamente piantati sul terreno dell'economia di mercato, che li costringe a ragionare in termini di costi e benefici — aborrono. È per questo altresì che nello stesso momento in cui «i Comuni furono una magnifica asserzione della libertà umana»[58] tennero a battesimo il moderno spirito utilitaristico. Qui, nei Comuni, incominciò l'esplorazione metodica dell'universo dell'economia, dei suoi princìpi costitutivi e delle sue potenzialità: una esplorazione che porterà alla formazione di una nuova *forma mentis*, tutta dominata dalla razionalità calcolatrice e, quindi, in netta antitesi alla mentalità cristiano-feudale.[59]

Una delle più tipiche manifestazioni del nuovo spirito, che Weber a torto ha collegato all'ascetismo calvinista, fu lo *jus mercatorum*, sprovvisto di qualsiasi consacrazione legale, nato attraverso l'applicazione spontanea del metodo *trial and error* con il quale i borghesi regolarono, a livello continentale, le loro transazioni. Esso fu una costruzione inedita, poiché i *mercatores*, per quanto tutt'altro che incolti, non potevano trovare alcun aiuto nel sapere giuridico della Chiesa. Così in molti casi procedettero partendo quasi da zero, in altri riportando alla luce il diritto romano. Questo «sistema dell'egoismo desciplinato»[60] offriva ai nuovi ceti emergenti la possibilità di liberarsi dai condizionamenti ierocratici, in quanto «lasciava un larghissimo margine alla loro libertà in tutto ciò che era attività economica. La *res-publica* era dominio di tutti; però *rei suae unusquisque est moderator et arbiter*»:[61] un principio rivoluzionario, nel contesto del mondo cristiano-feudale, che conferiva una sanzione giuridica a comportamenti e interessi che la Chie-

56. H. Pirenne, *Storia economica e sociale del Medioevo*, cit., p. 65.
57. J. Le Goff, *L'apogée de la France urbaine médiévale*, in J. Le Goff (a cura di), *La ville médiévale*, cit., p. 264.
58. W. Durant, *Storia della civiltà*, cit., vol. IV, p. 711.
59. Cfr. J. L. Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa*, Alianza Editorial, Madrid 1987.
60. R. von Jhering, *Lo scopo del diritto*, Einaudi, Torino 1972, p. 41.
61. O. Nuccio, *Il pensiero economico italiano*, cit., vol. I, p. 252.

sa, percependoli come manifestazioni dell'*homo naturalis*, aveva sempre cercato di reprimere.

Il carattere rivoluzionario della cultura giuridica borghese dei *mercatores* risulta ancora più chiaro quando si esamina la natura della *conjuratio*. È questa, indubbiamente, un contratto, un istituto così tipicamente feudale che Marc Bloch ha ritenuto di poter affermare che «l'eredità maggiore che il feudalesimo ha lasciato alla società moderna è l'importanza data al contratto».[62] Ma il contratto che i *cives* pongono in essere è qualitativamente assai diverso dal contratto feudale: il secondo è gerarchico, in quanto impegna reciprocamente un subordinato e un sovraordinato, il primo è ugualitario, in quanto coloro che aderiscono alla *conjuratio* si trovano sullo stesso piano. Come tale, la *conjuratio* è la base contrattuale di una solidarietà orizzontale, non già verticale. E precisamente in ciò consiste la sua modernità. Il che legittima la tesi di Gioacchino Volpe, secondo cui l'atto costitutivo del Comune — forma associativa «libera, giurata, temporanea e rinnovabile» — è «un fatto nuovo, che segna quasi un'era»:[63] l'inizio, appunto, della storia della borghesia, del capitalismo e della stessa Modernità.

L'eguaglianza fra i consociati non esclude, tuttavia, la gerarchizzazione funzionale della comunità cittadina. Ma l'esercizio delle funzioni di comando avviene in base al principio della delega: i capi sono eletti, rinnovabili e controllati dall'assemblea, cui devono rendere conto del loro operato e alla quale i *cives* accedono «come titolari di una quota-parte dei diritti di cui il Comune è diventato possessore per la delega fattagliene. L'eguaglianza che vige in essa è, dunque, ben diversa dall'eguaglianza degli uomini liberi tra i germani invasori. È un'eguaglianza non concepita naturalisticamente».[64] Essa, infatti, non si eredita, bensì si acquisisce con il semplice fatto di aderire a una associazione politica, che è concepita, di norma, come aperta a tutti. Per questo — ma non solo per questo — Ovidio Capitani ha scritto che il Comune «è stato sin dall'inizio una "società aperta". Una società aperta alle forze consociate dominanti in città, anzi identica ad esse, ma per ciò stesso aperta alle molteplicità delle direzioni verso le quali quelle forze consociate possono rivolgersi. Una società "poli-litica" in

62. M. Bloch, *European Feudalism*, in T. Parsons e E. Shils (a cura di), *Theories of Society*, The Free Press, New York 1961, vol. I, p. 386.
63. G. Volpe, *Il Medioevo*, Sansoni, Firenze 1978, p. 192.
64. G. Galasso, *Potere e istituzioni in Italia*, cit., p. 25.

misura sempre maggiore, costituita da elementi non solo non omogenei tra loro, ma potenzialmente destinati a divenire fazioni, nel momento in cui si alterò la qualità del rapporto fra i gruppi consortili».[65]

Anche il nome di Parlamento dato all'assemblea comunale «qualifica assai bene il tipo di civiltà politica a cui naturalmente si tende e in cui non vi sono consigli, ma opinioni da far valere con la parola. I consoli sono per l'appunto i notabili *pro tempore* dell'oligarchia affermatasi col Comune. Ma bisogna riconoscere che notabili e oligarchie si dimostrano capaci per un secolo e più di svolgere una politica di interessi assai più generale di quelli ristretti del loro ceto».[66] Un ceto che operò — per dirla con il lessico gramsciano — come «una forza motrice di una espansione universale, di uno sviluppo di tutte le energie»[67] comunali: diresse la lotta contro i signori e i commissari regi e/o imperiali, nonché contro le pretese della Chiesa di sottoporre alla sua tutela spirituale la vita economica; promosse l'espansione del Comune nel contado; garantì la sicurezza e la libertà dei cittadini; prese mille e uno provvedimenti per facilitare lo sviluppo delle attività produttive e commerciali; coltivò l'orgoglio locale e con esso l'identificazione del «popolo» con il destino della città. Non solo. Creò un nuovo tipo di amministrazione, «la quale non aveva più nulla a che fare con l'amministrazione di tipo patrimoniale che era stata propria della signoria feudale: era una personalità collettiva, ora, ad esercitare il potere».[68] Infine, fece veri e propri «saggi di costituzione»,[69] grazie ai quali impastoiò il governo, senza per altro paralizzarlo, onde evitare che esso, istituito per servire la comunità cittadina, si trasformasse nel suo signore e padrone. Insomma, garantì il governo della legge come mai era accaduto in passato e, con ciò stesso, mise le premesse del moderno Stato costituzionale.

Il successo medesimo dell'esperimento comunale, però, modificò gli elementi strutturali delle prime comunità cittadine. L'espansione dell'economia mercantile produsse, come era naturale che accadesse, la differenziazione del corpo sociale. Dall'esterno la città

65. O. Capitani, *Città e Comuni*, in G. Galasso (a cura di), *Storia d'Italia*, UTET, Torino 1981, vol. IV, p. 35. Cfr. anche, dello stesso Capitani, *Storia dell'Italia medievale*, Laterza, Bari 1988, pp. 361 e ss.

66. G. Galasso, *Potere e istituzioni in Italia*, cit., p. 25.

67. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 1584.

68. R. Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie*, cit., vol. I, p. 52.

69. S. Sismondi, *Storia delle Repubbliche italiane del Medioevo*, cit., vol. I, p. 527.

appariva sempre come una concentrazione di ricchezza e come un'oasi di libertà in un mondo — quello feudale — caratterizzato dalla miseria e dalla servitù. Ma vista dall'interno, la città appariva, dopo i primi decenni della sua vita autonoma, assai meno compatta e omogenea. È vero che in essa solo la ricchezza definiva lo *status* di ciascun cittadino, prescindendo dai suoi natali. Era il mercato, in definitiva, a gerarchizzare la popolazione, quindi il principio acquisitivo non già quello ascrittivo. Ciò non di meno il successo dei mercanti più intraprendenti o semplicemente più fortunati non poteva non portare alla formazione di una oligarchia plutocratica, di fronte alla quale — anzi, sotto la quale — c'era il «popolo minuto» formato da una massa di artigiani, piccoli commercianti e lavoratori non qualificati. Contemporaneamente alla polarizzazione della comunità cittadina in *haves* ed *have-nots*, i gruppi primari furono travolti e scompaginati dalla crescita demografica; e così l'unità intellettuale e morale del Comune evaporò e lì dove prima c'erano soltanto, o prevalentemente, interessi comuni, apparvero conflitti di interesse di varia natura. In breve, la coesione interna delle comunità cittadine si indeboli proprio nello stesso momento in cui il movimento comunale conseguiva i suoi successi politico-economici più spettacolari.

Già alla fine del XII secolo la democrazia comunale era diventata «una democrazia di privilegiati»,[70] rigorosamente classista e plutocratica, una democrazia nella quale il governo aveva assunto il ruolo e le funzioni di «comitato di affari della borghesia»: tutto quello che faceva, lo faceva ormai per difendere gli interessi della oligarchia nelle cui mani si assommava il potere politico ed economico.[71] Lungi dall'essere «una emanazione libera e diretta dell'organizzazione di massa che costituiva la base del regime [comunale], il governo del Comune, anche nel Comune più popolare, rimaneva nelle mani di una aristocrazia e di un ceto dirigente composto soprattutto da grandi uomini di affari».[72] Alla gerarchia feudale, basata sulla spada, si era sostituita, attraverso un lungo processo di differenziazione interna, una gerarchia tipicamente capitalistica, basata sul denaro.

---

70. H. Pirenne, *Les villes et les institutions urbaines*, cit., p. 247.
71. Cfr. E. Bertelli, *Il potere oligarchico dello Stato-città medievale*, La Nuova Italia, Firenze 1978.
72. N. Ottokar, *Studi comunali e fiorentini*, La Nuova Italia, Firenze 1948, pp. 29-30.

Una siffatta evoluzione[73] non poteva non produrre l'intensificazione e la moltiplicazione dei conflitti stasiologici. Nelle città medievali — quanto meno a partire dal momento in cui il loro sviluppo economico generò la contrapposizione fra il «popolo minuto» e il «popolo grasso» — «la discordia intestina fu un fenomeno profondo e onnipresente».[74] Come le *poleis* greche e la Repubblica romana, esse furono invase dalla lotta permanente fra i ricchi e i poveri, fra gli sfruttatori e gli sfruttati, fra coloro che avevano acquisito la piena cittadinanza e coloro che aspiravano ad ottenerla.[75] Certamente non tutte le lotte da cui esse furono lacerate sono riconducibili al conflitto di interessi fra magnati e popolani, dal momento che — come ha minuziosamente documentato Jacques Heers[76] — erano presenti e attive numerose e intense forme di solidarietà verticale, sicché spesso la lotta politica era uno scontro di fazioni composte da elementi di tutte le classi sociali. Pure, nel complesso, può essere considerata corretta la tesi di Guizot, secondo la quale uno dei più significativi risultati dell'affrancamento dei Comuni e dell'affermarsi nelle loro mura delle forme di vita tipiche della società capitalistico-borghese fu «*la lotta delle classi*: la lotta che riempie la storia moderna».[77]

---

73. L'esempio più illustre, e più tipico, dell'evoluzione in senso oligarchico-plutocratico del Comune è quello di Venezia, il cui regime Bartolo da Sassoferrato battezzò giustamente «governo di pochi», ma precisando che «sebbene i governanti fossero pochi a paragone dell'intera popolazione cittadina, essi erano molti a paragone di coloro che dominavano nelle altre città» (cit. da F. Lane, *Storia di Venezia*, Einaudi, Torino 1978, p. 136).

74. D. Waley, *Le città-repubblica nell'Italia medievale*, cit., p. 140.

75. Unica eccezione: Venezia. A partire dalla famosa Serrata del Gran Consiglio del 1297, l'oligarchia veneziana riuscì ad ideare e istituzionalizzare un meccanismo di controllo sui suoi stessi membri — una vera e propria «tirannia collettiva», secondo l'espressione di Max Weber — grazie al quale bloccò sul nascere ogni forma di dissenso fra i governanti. Nacque così una sorta di doppio regime: uno «tirannico», al quale erano sottoposti tutti i membri dell'oligarchia, e l'altro relativamente liberale, di cui godevano coloro che erano esclusi dalla direzione dello Stato. L'efficacia di una tale soluzione costituisce una precisa conferma della grande legge sociologica formulata da Platone nella *Repubblica*, secondo la quale la lotta (verticale) fra le classi può manifestarsi solo se esiste una lotta (orizzontale) all'interno della classe dominante.

76. J. Heers, *Partiti e vita politica nell'Occidente medievale*, Mondadori, Milano 1983. Ma si vedano anche le classiche opere di G. Salvemini, *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, Feltrinelli, Milano 1966 e di N. Ottokar, *Il Comune di Firenze alla fine del Dugento*, Einaudi, Torino 1974, nonché il volume a cura di L. Martines, *Violence and Civil Disorders in Italian Cities*, University of California Press, Berkeley 1972.

77. F. Guizot, *Storia della civiltà in Europa*, cit., p. 270.

Si può quindi dire che «il conflitto di interessi economici, politici e sociali [non solo] sta alla base delle città occidentali allo stato nascente»,[78] ma ne accompagna lo sviluppo in tutte le sue fasi. Naturalmente, durante la fase dello stato nascente prevale il conflitto esterno, dal momento che è interesse vitale di tutti i gruppi consortili difendere l'autonomia del Comune minacciata dal potere signorile; ma, a mano a mano che il Comune riesce a consolidare la sua potenza politico-militare e nella misura in cui lo sviluppo economico apre, per così dire, il ventaglio delle *chances* di vita, il conflitto intestino si installa come un elemento permanente della esistenza storica della comunità cittadina. Del resto, l'equilibrio politico di una società aperta e in continua trasformazione non può non essere estremamente precario. Nuovi elementi si aggiungono periodicamente al nucleo originario e ne alterano la composizione; e ciò richiede una nuova sintesi politica o, più precisamente, un nuovo compromesso fra le forze sociali, al quale si giunge, di regola, attraverso la lotta.

Per esempio, quando la città commerciale strappò alla campagna la prima funzione manifatturiera — la tessitura —, nacque una nuova categoria di produttori: i salariati, nei quali giustamente si è visto il primo nucleo storico del proletariato industriale. Il risultato fu che la corporazione, nata come «unità del mondo del lavoro contrapposto al mondo della preghiera e a quello della guerra»,[79] si trasformò in una associazione di «manifatturieri e di mercanti che sfruttavano i lavoratori salariati»,[80] in quanto molti produttori indipendenti persero il possesso dei mezzi di produzione e passarono a ingrossare le file del proletariato. Così, quella che era stata una istituzione di emancipazione — la corporazione, per l'appunto — divenne una istituzione generatrice di alienazione e di miseria. È difficile dare un quadro preciso e attendibile delle condizioni di vita e di lavoro dei salariati nel Basso Medioevo, essendo la documentazione assai scarsa. Esse comunque dovevano essere assai penose. Questo, quanto meno, è ciò che risulta dal lamento delle giovani filatrici annotato da un cronista del Trecento: «Sempre noi lavoriamo la seta e mai saremo meglio vestite, sa-

78. G. Bettin, *I sociologi della città*, Il Mulino, Bologna 1979, p. 47.
79. J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, Gallimard, Parigi 1977, p. 105.
80. V. Rutenberg, *Popolo e movimenti popolari nell'Italia del '300 e del '400*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 18.

remo sempre povere e nude, e sempre avremo fame e sete. Mai guadagneremo abbastanza per migliorare il nostro desinare. Ci danno del pane con grande parsimonia: poco la mattina e ancor meno la sera; per vivere ciascuna di noi non ha per l'opera delle sue mani più di quattro soldi; e questo non è sufficiente per nutrirci e vestirci».[81] Alla luce di queste parole, non può sorprendere il fatto che lungo tutto il XIV secolo si moltiplichino gli scontri fra la nuova classe dominante — la borghesia imprenditoriale — e il proletariato, il più celebre dei quali fu il tumulto dei Ciompi, esploso a Firenze nel 1378.

Accanto a questi conflitti di carattere verticale, si svolgevano conflitti orizzontali,[82] i cui protagonisti erano le grandi famiglie — delle quali non poche erano di origine nobile, ché una delle caratteristiche più tipiche dei Comuni italiani fu quella di fagocitare i signori feudali, assimilandoli e associandoli[83] — che rivaleggiavano per l'accaparramento delle alte cariche, rendendo sempre più problematica la coesione della comunità cittadina e lo stesso funzionamento delle sue istituzioni. I Comuni, a causa dello «scontro di aristocrazie di diversa origine»,[84] rischiavano di esplodere. Così, le stesse oligarchie dominanti si videro costrette a ideare un nuovo congegno istituzionale che mitigasse la lotta fra le fazioni. Tale congegno fu la «podestaria», la cui genesi è così narrata da un cronista genovese della fine del XIII secolo: «Le civili discordie e le odiose cospirazioni e divisioni sono sorte nella città a cagione della reciproca invidia dei molti uomini che fortemente desideravano di possedere la carica di console del Comune. E così i *sapientes* e i consiglieri della città si sono radunati e hanno deciso che a partire dall'anno successivo si sarebbe dato termine al consolato del Comune, e quasi tutti hanno concordato che avrebbero

81. Cit. da J. Heers, *Le travail au Moyen Age*, PUF, Parigi 1982, p. 83.

82. Ai quali si devono aggiungere i conflitti armati fra gli stessi Comuni, che un cronista del XII secolo ha così descritto: «Chi può enumerare le aggressioni, le depredazioni, gli iniqui tributi, le rapine, i castelli distrutti? Chi, gli innumerevoli lamenti e reclami? Dappertutto i cittadini e gli abitanti della campagna piangono sotto il terrore. Tutte le leggi civili sono rotte; la parola è solo alle armi. Le città vicine si dilaniano a vicenda; si dilaniano i popoli, divenuti furibondi per la follia; sciolto da ogni timore di autorità superiore, spezzati i freni della legalità, il forte non pensa che ad opprimere chi è da meno di lui» (cit. da C. Barbagallo, *Storia universale*, cit., vol. III, p. 763).

83. Di qui lo stupore di fra Salimbene quando, recatosi in Francia, constatò che «la nobiltà aveva la propria residenza soltanto in campagna» (cit. da J. K. Hyde, *Società e politica nell'Italia medievale*, Il Mulino, Bologna 1977, p. 253).

84. J. Heers, *Partiti e vita politica nell'Occidente medievale*, cit., p. 74.

avuto da allora un podestà».[85]

La nuova carica — il podestà, per l'appunto, scelto fra un nobile forestiero e perciò in grado di garantire un arbitrato tecnico fra le fazioni che si contendevano il controllo del Comune — fu, in buona sostanza, un espediente istituzionale che per qualche tempo diede buoni risultati. Contribuì all'affrancamento definitivo del Comune dall'autorità vescovile e diede impulso ad una politica di espansione a spese delle città più deboli, che furono inglobate *manu militari* in un sistema che prese ad assumere i tratti di uno Stato regionale. Ma non riuscì a cicatrizzare completamente la piaga delle fazioni. Le città italiane continuarono ad essere lacerate da aspri conflitti, durante i quali il ricorso alla violenza fu molto frequente: «il *popolo* contro i *cavalieri*, interessi agrari contro interessi manifatturieri e mercantili, *popolo minuto* contro *popolo grasso*».[86] Il tutto mentre le dimensioni dello Stato cittadino aumentavano e tendevano a tecnicizzare la politica, facendo così crescere la distanza che separava il ceto dirigente, sempre più composto da politici di professione, e i governati. Alla fine si ebbe la crisi delle istituzioni comunali, che sfociò nella instaurazione di un governo — giusta la definizione di Bartolo da Sassoferrato — *ex defectu tituli*: la Signoria.

Il passaggio dal Comune alla Signoria avvenne quasi sempre attraverso l'ampliamento di fatto dei poteri del capitano del popolo. Era, questo, un istituto creato per «proteggere non soltanto la borghesia contro gli eccessi, le ingiurie e le offese dei grandi, ma anche di tutti i cittadini contro ogni violenza da qualsiasi parte provenisse»[87] e per limitare l'autorità dello stesso podestà. La funzione che tale dualismo di autorità doveva svolgere era, chiaramente, quella di impedire la concentrazione del potere nelle mani di un solo uomo. Di fatto, però, già alla fine del XIII secolo, in non pochi Comuni il capitano del popolo era riuscito a monopolizzare le funzioni di comando ed era stato elevato al rango di signore.[88] Fu la fine del repubblicanesimo o, se si preferisce, «la fine di una struttura costituzionale antiquata che con l'attività e la sua ideologia perpetuava il mito... di un regime basato sull'intera

85. Cit. da D. Waley, *Le città-repubblica nell'Italia medievale*, cit., p. 55.

86. G. Galasso, *Potere e istituzioni in Italia*, cit., p. 36.

87. P. Antonetti, *La vita quotidiana a Firenze ai tempi di Dante*, Rizzoli, Milano 1986, p. 114.

88. Il fatto che spesso il signore era di origine nobile ha indotto alcuni studiosi — Philip Jones, per esempio — a parlare di «rivincita del feudalesimo» o, addirittura, di «rifeudalizzazione dell'economia». Contro questa tesi ha polemizzato con

comunità delle arti»,[89] dietro il quale c'era l'acquisizione del controllo totale dello Stato da parte della classe imprenditoriale. Insorto contro la gerarchia feudale e il suo sistema di sfruttamento, il Comune aveva a sua volta prodotto una nuova gerarchia e un nuovo sistema di sfruttamento, non più basato sull'onore, la nascita e la ricchezza fondiaria, bensì sul principio acquisitivo e la ricchezza mobiliare.[90] Già alla fine del Trecento era visibile a occhio nudo che nelle oasi capitalistiche dell'Europa feudale, «i ricchi diventavano sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri e numerosi».[91] Pure, c'era una differenza di fondamentale importanza fra il mondo feudale e il mondo capitalistico: quest'ultimo aveva istituzionalizzato un modo di produzione dinamico e autopropulsivo, capace di far lievitare quasi miracolosamente la ricchezza sociale; aveva, in altre parole, messo in movimento la macchina dello sviluppo che avrebbe trascinato l'Europa fuori dalle secche dell'economia di sussistenza e verso l'*affluent society*.[92]

---

persuasivi argomenti G. Chittolini, *La formazione dello Stato regionale e le istituzioni del contado*, Einaudi, Torino 1979. In effetti, la borghesia imprenditoriale non cessò, anche quando il signore era un nobile, di dare il tono e alla vita economica e a quella politica degli Stati regionali italiani.

89. G. Brucker, *Dal Comune alla Signoria*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 17.

90. Ad esempio, nella Firenze dei Medici, «considerando poveri quelli che non pagavano l'imposta o meno di un fiorino, questa categoria comprendeva l'82% delle famiglie. Le cosiddette classi medie, che pagavano da uno a dieci fiorini, erano esse pure una esigua minoranza, meno del 16% del numero globale delle famiglie. I ricchi, che pagavano più di dieci fiorini, ammontavano solamente al 2,13% dell'intera popolazione» (R. de Roover, *Il Banco dei Medici dalle origini al declino*, La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 42).

91. N. J. G. Pounds, *Historia económica de la Europa medieval*, cit., p. 563.

92. Cfr. N. Rosenberg e L. E. Birdzell, *Come l'Occidente è diventato ricco*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 57 e ss.

Capitolo VII

INIZIA LA RIVOLUZIONE PERMANENTE

> Il capitalismo è assai più antico di quello che si crede.
> *Henri Pirenne*

> L'uomo del Medioevo ha indicato l'unica via ai singoli e ai popoli di tutti i tempi, per tutte le realizzazioni.
> *Armando Sapori*

> Il Medioevo rappresenta, effettivamente, nella storia europea, il grande periodo originario nel cui sviluppo sociale si trovano tutti gli abbozzi e le possibilità della evoluzione futura sino al XX secolo.
> *Karl Bosl*

«Tra la fine del secolo X e l'inizio dell'XI, l'Europa cominciò a presentare i segni visibili di un lento ma sicuro risveglio dal torpore dei tempi precedenti. Ciò non avvenne certo ad un tratto e neppure nello spazio limitato di pochi anni, anche se così è potuto sembrare per una sorta di illusione ottica di cui sono stati vittime gli storici moderni i quali si sono lasciati ingannare dal fatto che la stragrande maggioranza delle testimonianze rimasteci di quel tempo fa pensare a una esplosione quasi repentina di rigogliosa vita civile. In realtà le nuove forme assunte dalla società medievale cominciarono a presentare soltanto allora, dopo una lunga incubazione, i contorni precisi di una situazione diversa dalla precedente. La leggenda dell'anno Mille ha comunque, al di là della mitologia romantico-positivistica che l'ha resa celebre, una sua intima validità: ciò non tanto per gli accenni di una prossima fine dei tempi che si potrebbero trovare numerosi nei testi di quell'epoca... quanto piuttosto per l'effettiva e profonda differenza di fermenti civili affioranti dall'alba dell'XI secolo in poi rispetto alla più marcata staticità dei secoli precedenti».[1] La cristianità occidentale, che per

1. F. Cardini, *Le Crociate fra mito e storia*, Istituto di Cultura Nova Civitas, Roma 1984, p. 13.

secoli era vissuta tutta rinchiusa in se stessa,[2] comincia a rianimarsi e a dilatarsi in tutte le direzioni, moltiplicando i suoi contatti militari e commerciali con il mondo islamico e quello bizantino e «diventa conquistatrice».[3] Inizia una nuova epoca, caratterizzata da una crescente creatività in tutti i campi, tanto straordinaria a fronte della «mortificante parentesi medievale»,[4] che Alfred Doren non ha esitato a parlare di «periodo della redenzione».[5]

Due sono gli aspetti essenziali, strettamente connessi fra di loro, della rinascita dell'Europa: uno politico — la formazione delle città-Stato che sembrava avviare la «struttura politica della cristianità occidentale ad essere una riproduzione del mondo greco-romano»[6] — e l'altro economico — la rinascita del commercio internazionale, che avrebbe portato, sia pure attraverso un processo molto lento, al «trionfo del capitale mobile sulla ricchezza immobiliare».[7] Della rinascita politica — punto di partenza di tutto il processo che va sotto il nome di formazione storica del modo di produzione capitalistico — abbiamo visto gli elementi essenziali. Ora dobbiamo occuparci della rinascita economica, che «preparò nuovi destini per il mondo intero».[8]

L'economia dell'Alto Medioevo era un sistema di produzione a base rurale nel quale sia il denaro che il commercio avevano

2. Qui è d'obbligo ricordare la celebre tesi di Henri Pirenne, secondo la quale dopo l'irruzione dell'Islam «l'Occidente fu imbottigliato e costretto a vivere in se stesso, in condizione di vaso chiuso» (*Maometto e Carlomagno*, Laterza, Bari 1984, p. 276). La tesi è stata vivacemente contestata e oggi pochi storici la considerano valida. Ciò non di meno, «gli orientalisti trovano molti argomenti che sembrano avvalorare l'ipotesi di Pirenne» (E. Ashtor, *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel Medioevo*, cit., p. 101). Va inoltre ricordato che uno studioso autorevole come Karl Bosl ne ha accolto la sostanza, scrivendo: «L'Islam, il suo rafforzarsi e la sua espansione infersero il colpo mortale sull'unità della cultura mediterranea; esso scisse i barbari dell'Occidente dai centri della civiltà del Mediterraneo — prima di tutto dell'Impero romano d'Oriente... Alla fine del VII secolo si impose una soluzione di continuità» (*Modelli di società medievale*, Il Mulino, Bologna 1979, p. 42).

3. G. Fourquin, *Storia economica e sociale dell'Occidente medievale*, cit., p. 145.

4. A. Sapori, *Il problema economico*, in AA. VV., *Sul Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1952, p. 113.

5. A. Doren, *Storia economica dell'Italia medievale*, CEDAM, Padova 1942, p. 143.

6. A. J. Toynbee, *La città aggressiva*, Laterza, Bari 1972, p. 67.

7. G. Luzzatto, *Storia del commercio*, cit., p. 212.

8. C. M. Cipolla, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, cit., p. 93.

un ruolo del tutto secondario. La sua istituzione di base era la *curtis* (o *villa*), «una unità aziendale tendenzialmente autosufficiente, dentro la quale si esplicava la signoria patrimoniale dei grandi proprietari, i quali erano anche per lo più i nobili feudali».[9] In essa «ci si sforzava di produrre tutto, per non dover acquistare niente; e poiché non si poteva acquistare, non si ambiva nemmeno aumentare i prodotti per la vendita. A mala pena si riusciva ad accantonare le scorte necessarie per evitare le carestie».[10] La *curtis*, insomma, era un *oikos*, ossia una «una azienda familiare»[11] gestita non secondo il profitto monetario capitalistico, bensì secondo il principio della «copertura del fabbisogno del signore organizzata su base naturale».[12] In essa, in modo tipico, «non c'era una separazione fra la casa e l'impresa».[13] La sua organizzazione era estremamente elementare. Il complesso produttivo era diviso in due settori: il primo settore era la *pars dominica*, che il signore gestiva direttamente; il secondo settore era la *pars massaricia*, divisa in una serie di poderi attribuiti ai servi o villani, i quali dovevano contribuire con prestazioni gratuite di mano d'opera — le *corvées* — alla produzione del reddito del signore. E poiché «ogni individuo, o almeno ogni gruppo, aveva come ideale il vivere del suo»,[14] ne risultava un sistema economico sostanzialmente *chiuso* e *statico*, costituito da «un insieme di atomi dispersi»[15] che comunicavano assai poco fra di loro.

Il corollario sociologico di una siffatta organizzazione della produzione era che l'intera società era spaccata in due: da una parte i padroni, «che vivevano nell'ozio, nell'abbondanza e nel potere»,[16] dall'altra la folla dei dipendenti — i produttori diretti — i quali neppure si rendevano conto di quello che sopportavano, dal momento che «l'uniforme applicazione del sistema e la mancanza di conoscenze di altre società diversamente organizzate con-

9. P. Brezzi, *La civiltà del Medioevo europeo*, cit., vol. II, p. 451.
10. R. S. Lopez, *La nascita dell'Europa*, cit., p. 117.
11. R. Grand e R. Delatouche, *Storia agraria del Medioevo*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 73.
12. P. Toubert, *Il sistema curtense*, in R. Romano e U. Tucci (a cura di), *Economia naturale, economia monetaria*, Einaudi, Torino 1983, p. 61.
13. M. Weber, *General Economic History*, cit., p. 120.
14. M. Bloch, *Lineamenti di storia monetaria dell'Europa*, Einaudi, Torino 1981, p. 33.
15. F. Carli, *Il mercato nell'Alto Medioevo*, CEDAM, Padova 1934, p. 330.
16. G. Duby, *L'economia rurale dell'Europa medievale*, Laterza, Bari 1984, p. 54.

correva a renderli rassegnati o, forse, nella loro ignoranza, contenti».[17] D'altra parte, quale possibilità avevano di sfuggire al loro destino? Essi erano sottomessi a un potere avvolgente, di natura non solo economica, ma anche, e soprattutto, politica. Infatti, «la *seigneurie*... era dotata di una autorità autonoma nel senso più ampio del termine, poiché i poteri del capo non si estendevano soltanto, come avviene in linea di principio nella moderna azienda capitalistica, al lavoro svolto all'interno dell'impresa, ma riguardavano tutti gli aspetti dell'esistenza e agivano in concorrenza con il potere dello Stato o della famiglia, ove pure non lo sostituissero».[18] Quanto al clero, esso non faceva che sacralizzare l'ordine esistente, presentandolo come conforme alla volontà divina. Indicava, sì, una via di salvezza agli sfruttati, ma essa riguardava la vita ultraterrena, non già quella terrena.

Eppure questo sistema, rigido e chiuso ad un tempo, a partire dalla fine del X secolo incominciò, sotto la pressione di potenti forze endogene, a dinamizzarsi in più punti.

In primo luogo, si esaurirono le ondate di invasioni che per secoli si erano abbattute sull'Europa, devastandola periodicamente.[19] Poi ci fu una proliferazione dei miglioramenti delle tecniche produttive di tale importanza da indurre gli storici a parlare addirittura di una «rivoluzione industriale nel Medioevo»,[20] la quale

17. A. Fanfani, *Storia economica*, UTET, Torino 1961, vol. I, p. 154.

18. M. Bloch, *Sviluppo delle istituzioni signorili e coltivatori dipendenti*, in AA. VV., *Storia economica Cambridge*, cit., vol. I, p. 289.

19. Decisiva fu la vittoria riportata da Ottone I sui magiari a Lech (955), che «pose fine a un pericolo che aveva minacciato per mezzo secolo l'Europa. Nello stesso periodo ebbero anche fine le invasioni degli altri popoli aggressori. Si giunse così alla conclusione di una lunga epoca di invasioni e di migrazioni di popoli che risaliva forse addirittura alla preistoria. Dopo questa battaglia, ci furono ancora eserciti in marcia, ma non si videro più interi popoli che si mettevano in movimento per trasferire le loro sedi in Europa» (J. Dhondt, *L'Alto Medioevo*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 28).

20. «La prima rivoluzione industriale data dal Medioevo. I secoli XI, XII e XIII hanno creato una tecnologia sulla quale la rivoluzione industriale del XVIII secolo si è appoggiata per prendere il suo slancio. Le scoperte del Rinascimento non hanno giocato che un ruolo limitato nell'espansione dell'industria del XVIII e del XIX secolo» (J. Gimpel, *La révolution industrielle au Moyen Age*, Seuil, Parigi 1975, p. 9). «La tecnologia medievale è il primo gradino di un nuovo mondo di produttori. Maturata lentamente, essa ha costituito basi prodigiosamente vaste, prodigiosamente resistenti, per la civiltà occidentale» (P. Ducassé, *Storia delle tecniche*, Garzanti, Milano 1958, p. 65). «Il Medioevo mutò il volto dell'industria. L'era dell'energia era cominciata» (S. Lilly, *Storia della tecnica*, Einaudi, Torino 1951, p. 90).

rese possibile, per la prima volta dopo secoli, «la regolare produzione di un *surplus* sufficiente a sottrarla dalle precarie condizioni»[21] in cui essa si trovava. Poi ancora — conseguenza diretta dell'esaurirsi delle *Volkerwanderungen* e dell'aumento della produttività e della produzione nell'agricoltura — una notevole crescita demografica,[22] che alimentò numerosi movimenti migratori, grazie ai quali vaste terre vergini o abbandonate furono conquistate o riconquistate alla civiltà. Infine, le istituzioni di pace, che fecero la loro comparsa già alla fine del X secolo e con le quali la Chiesa svolse, contro l'aristocrazia della spada, «tutta una politica di protezione delle nuove attività economiche e degli uomini che le esercitavano».[23]

Questi fattori, per quanto importanti, furono comunque solo preparatori: crearono le precondizioni indispensabili per il passaggio dalla produzione per il consumo alla produzione per la vendita. Il *turning point* fu la formazione nel Comune — vera e propria «crisalide del primo capitalismo occidentale»[24] — di nuovi atteggiamenti di fronte al mondo dell'economia. Ancora nel XIII secolo i trattati di agricoltura pratica, scritti per l'aristocrazia laica, «proponevano di organizzare l'economia domestica in funzione della spesa, stabilendo a questo scopo un massimo di produzione e prendendosi cura soltanto di mantenere tale livello».[25] L'idea dell'investimento di capitali per far lievitare la ricchezza — un'idea che, dopo secoli di capitalismo, ci appare del tutto naturale — era completamente estranea alla classe dominante. Ma non era affatto estranea al nuovo venuto: il *mercator*. Tipico *self-made man*, questo «paria della società medievale»,[26] fu il generatore e il diffusore dello spirito imprenditoriale. Il desiderio di arricchirsi era il suo movente

21. L. White jr., *Lo sviluppo tecnologico*, in C. M. Cipolla (a cura di), *Storia economica d'Europa*, cit., vol. I, p. 126. Si veda anche *Tecnica e società nel Medioevo* (Il Saggiatore, Milano 1970), dove White sottolinea il ruolo determinante che ebbero, nell'incremento della produttività agricola, l'invenzione dell'aratro pesante, della bardatura moderna e della rotazione triennale.

22. Sull'importanza della spinta demografica hanno particolarmente insistito D. C. North e R. P. Thomas, *The Rise of the Western World*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 33 e ss.

23. J. Le Goff, *Il Basso Medioevo*, Feltrinelli, Milano 1967, p. 57.

24. A. Weber, *Storia della cultura come sociologia della cultura*, Novecento, Palermo 1983, p. 310.

25. G. Duby, *Le origini dell'economia europea*, Laterza, Bari 1968, p. 316.

26. A. J. Gurevic, *Il mercante*, in J. Le Goff (a cura di), *L'uomo medievale*, Laterza, Bari 1987, p. 277.

principale; anzi, in un certo senso, era il suo unico movente. Ma, operando sul mercato in un regime di libertà garantito dalla potenza politico-militare del Comune, seppe ben presto sviluppare «una mentalità razionalista di organizzatore metodico che calcolava, computava, prevedeva e spiegava tutto con la ragione».[27] E seppe altresì creare un nuovo ideale di vita: «quello del lavoro e dell'organizzazione più efficiente possibile per il massimo rendimento delle imprese da lui iniziate, guidate, sostenute con intelligente zelo e totale dedizione».[28] Un ideale di vita che avrebbe, nel giro di alcune generazioni, modificato la scena economica europea in modo così radicale da indurre Georges Duby a scrivere che «verso il 1180 si aprì l'età degli uomini di affari. Dopo il 1180, lo spirito di profitto scalzerà progressivamente lo spirito di larghezza».[29]

Ormai — a partire, per l'appunto, dalla fine del XIII secolo — la «rivoluzione commerciale» aveva compiuto il suo decollo e con essa iniziava l'era del capitalismo mercantile.[30] L'incantesimo era stato rotto. La «crosta della consuetudine» — lo spirito tradizionalistico — era stata perforata e nel seno dell'economia medievale, tutta centrata sull'*oikos* signorile, si era formata un nuovo tipo di economia, *dinamica* ed *aperta*, destinata, nel corso di alcuni secoli, a trasformarsi nel primo sistema produttivo capace di avvolgere

27. R. Delort, *La vie au Moyen Age*, Seuil, Parigi 1982, p. 147.

28. P. Brezzi, *La civiltà dell'Europa medievale*, cit., vol. IV, p. 590. Ha osservato Alexander Gerschenkron che «oggi si è portati (fraintendendo con scarso senso dell'umorismo una scherzosa ipotesi di Weber) a vedere nel protestantesimo la causa [del nuovo atteggiamento di fronte al lavoro] e a porlo in stretta correlazione con la nascita del capitalismo. È questa, purtroppo, una vera e propria distorsione storica, che contrasta decisamente con la cronologia della storia sociale europea: infatti, il nuovo atteggiamento verso il lavoro, verso i prodotti del lavoro e i consumatori di tali prodotti, nacque dentro la cornice istituzionale delle città medievali, molti secoli prima del sorgere e del diffondersi del protestantesimo. Come la libertà, anche la laboriosità e il senso del risparmio furono, si direbbe, prodotti dell'"aria della città"» (*La continuità storica*, Einaudi, Torino 1976, pp. 256-257).

29. G. Duby, *Le origini dell'economia europea*, cit., p. 341.

30. «Per rivoluzione commerciale — ha scritto Raymond de Roover — si intende un cambiamento completo o drastico dei modi di conduzione degli affari, o dell'organizzazione dell'impresa di affari, proprio come per rivoluzione industriale si intende un cambiamento completo dei modi di produzione... La rivoluzione commerciale segna l'inizio del capitalismo commerciale, mentre quella industriale ne segna la fine» (cit. da F. Lane, *I mercanti di Venezia*, Einaudi, Torino 1982, p. 154).

nelle sue reti il mondo intero. L'Europa — per dirla con la celebre formula di Alfred Whitehead — «aveva inventato il metodo di inventare». La società tradizionale — chiusa, misoneista, statica o comunque dotata di una creatività puramente ortogenetica — incominciò ad essere corrosa, sgretolata, trasformata da una miriade di agenti innovatori. Spesso, anche se non sempre, tali agenti innovatori provenivano da categorie sociali marginali, oppure erano dei servi della gleba sottrattisi, tramite la fuga, al duro giogo del potere signorile. Nella città trovavano tutto ciò di cui avevano bisogno per rifarsi una vita: la protezione giuridica, la possibilità di scegliere una professione più conforme alle loro aspirazioni, nuove e più attraenti relazioni sociali, un ambiente culturale eterogeneo e perciò stimolante; insomma, un fertile campo d'azione che si estendeva ben al di là delle mura cittadine, poiché il commercio a largo raggio implicava la dilatazione progressiva degli orizzonti, sino ad inglobare, almeno virtualmente, il mondo intero.

Il potere di attrazione della città è così forte che nel giro di poche generazioni si verifica un processo di urbanizzazione che ha del miracoloso. La popolazione dei piccoli, insignificanti centri urbani del Basso Medioevo passa da 5 mila a 50 mila e persino 100 mila abitanti. Il fenomeno, che è stato paragonato, fatte le dovute proporzioni, allo sviluppo urbano degli ultimi due secoli, riempie di legittimo orgoglio i *cives*. «Che cosa si può dire — scriveva Bonvesin da la Riva nel panegirico della sua città — delle enormi moltitudini che vivono a Milano? Silenzio! Chi può rendersene conto, lo faccia! Questo tuttavia mi si perdoni: che io non me ne resti silenzioso. Poiché secondo quanto io stimo approssimativamente, e molti a ragione affermano la stessa cosa, più di 70 mila bocche dei due sessi, compresi adulti e bambini, traggono il loro sostentamento dalla terra ambrosiana. Ogni giorno, ed è meraviglioso come ciò avviene, essi ricevono dalle mani di Dio cibo ambrosiano. Perché non dovrebbero essere così numerosi dal momento che nella stessa città, con elevata densità di popolazione, ci sono sicuramente 115 parrocchie, e tra queste ve ne sono sicuramente alcune in cui vivono più di cinquecento famiglie, mentre in un ristretto numero di altre vivono mille famiglie?... Ci sono soltanto in città 120 dottori in entrambi i rami della legge.»; i notari sono più di 1500. Gli esperti di medicina, giustamente chiamati medici, sono ventotto. I chirurghi che praticano specialità differenti sono infatti più di 150... Ci sono 300 negozi di fornai in città (come si apprende dai libri del Comune) per le necessità dei suoi abitanti. Più di mille sono che vendono al dettaglio merci di ogni genere. Più di

440 sono i macellai, e carne eccellente di quadrupedi di ogni genere, secondo quanto a noi piace, viene venduta in grande quantità nelle loro botteghe... Le osterie che danno ospitalità a stranieri traendone guadagno sono più di 150. I fabbri che ferrano quadrupedi sono circa 80, e questo mostra quanto sia grande la moltitudine dei cavalli e dei cavalieri. Non dico quanti sellai ci sono e quanti artigiani che fabbricano briglie, speroni e staffe».[31] Sebbene Bonvesin appartenesse al Terzo Ordine degli Umiliati, il miracolo, tutto profano, della moltiplicazione dei pani e dei pesci che la sua Milano compiva quotidianamente lo riempie di entusiasmo. Infatti così prosegue: «Nelle nostre terre fertili, fortunate e fruttifere viene prodotto ogni genere di cereali, con i quali si fa il pane, e ogni genere di vegetali poi vengono cucinati e sono cibo eccellente... in tale stupefacente quantità che dopo essere stati distribuiti in luoghi diversi essi non solo sono sufficienti a compensare la deficienza di viveri della città di Como, ma vengono anche trasportati e distribuiti per l'alimentazione delle popolazioni al di là delle Alpi. E perché no, dal momento che... più di trentamila buoi lavorano le nostre terre? Ciliegie aspre e dolci, tanto coltivate che di bosco, esistono in tali quantità che talvolta accade che più di 60 carri di esse passino i cancelli per entrare in città in un solo giorno».[32]

Né si può dire che Milano sia una eccezione. Certo, molto probabilmente nel XIII secolo essa era la città più popolosa, e forse più ricca, dell'intera Europa. Ma Venezia, Genova, Firenze e alcune città al di là delle Alpi rivaleggiano con la sua opulenza, che tanto contrasto fa con la squallida miseria delle campagne, dove la rarità dei beni di consumo continua ad essere «la trama immutata dell'esistenza materiale degli uomini»[33] assoggettati al dominio signorile. Qualcosa di straordinario è accaduto. In alcuni punti dell'Europa — le città mercantili e manifatturiere — è stato inventato — conviene ripeterlo — il metodo per compiere quotidianamente il miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci: un metodo pacifico, che tanto contrasta con quelli tradizionali, basati sulla guerra, il saccheggio e la pirateria. L'inventore di tale metodo è colui che, spesso armi alla mano, ha strappato a baroni e vescovi il diritto di autogovernarsi, vale a dire l'abitante del

31. Cit. da J. K. Hyde, *Società e politica nell'Italia medievale*, cit., pp. 231-232.
32. Cit. *ibidem*, p. 233.
33. R. Doehaerd, *Le haut Moyen Age occidentale*, PUF, Parigi 1982, p. 57.

bourg, che vive, non avendo altre risorse, trafficando e producendo manufatti e che ha fatto del profitto lo scopo assorbente della sua attività professionale. Come tale, è una figura sociale non solo nuova, ma anche *anomala*, che la «società trinitaria», basata sulla cristallizzazione degli ordini — gli *oratores*, i *bellatores* e i *laboratores* — non contempla, né, del resto, può farlo, senza ospitare nel suo seno un elemento sconvolgente. Il *mercator* è un vero e proprio *corpo estraneo*, poiché, «in un'epoca in cui tutti cercano la stabilità, egli ha deciso di essere viandante, in un'epoca in cui tutti vivono della terra che coltivano o proteggono, egli ha deciso di vivere di scambi, senza produrre nulla personalmente, in un'epoca in cui tutti si preoccupano quasi soltanto di garantirsi lo stretto necessario, e niente di più, egli ha posto in cima ai propri obiettivi il denaro stesso, il guadagno».[34]

Per esercitare la sua professione, questo intruso che tanto turba l'ordine esistente, ha bisogno di un capitale di partenza. Sfortunatamente la storiografia finora non è stata in grado di giungere a una conclusione che, per la sua documentazione, si imponga. Nel complesso rimane tuttora oscura l'origine — più precisamente, le origini — del capitale di partenza. Né la tesi di Sombart, che enfatizza il ruolo svolto dai comuni fondiari, né quella di Pirenne, che privilegia la parte avuta dai *déracinés*, possono essere accolte senza riserve. Non c'è dubbio che il caso di Godric di Finchale, già evocato, mostra che anche con un modestissimo capitale iniziale — Godric costruì la sua fortuna su un calice rubato in una chiesa, come egli stesso confessò prima di entrare in un ordine di religiosi — era possibile elevarsi al rango di grande mercante. Ma è stato altresì documentato che «persone in origine legate alla proprietà terriera trasferirono successivamente i loro interessi nel commercio, e furono in grado di farlo perché disponevano di capitali ottenuti dalla vendita di terra e di profitti realizzati sulla terra stessa».[35] Comunque due cose sembrano certe: a) che i *mercatores* del

34. R. Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie*, cit., vol. I, p. 78.

35. H. van Werkeke, *La nascita della città*, in AA. VV., *Storia economica Cambridge*, cit., vol. III, p. 21. Si tenga presente che «il problema della natura dell'accumulazione del capitale non esercita più sugli studiosi la stessa attrazione come in passato. Si ritiene comunemente che il capitale fisso fosse in origine meno importante di quello circolante e che lo sviluppo economico prese in parte il via non tanto in conseguenza dell'aumento del tasso di investimento, quanto del suo dirottamento verso forme moderne di accumulazione» (S. B. Saul, *Industrializzazione: il caso britannico*, in AA. VV., *La rivoluzione industriale tra il Settecento e l'Ottocento*, Mondadori, Milano 1984, p. 34).

Basso Medioevo svolsero quel ruolo che Sombart considerava tipico degli imprenditori del XV secolo, vale a dire «ruppero con le vecchie tradizioni, ponendo alle [loro] imprese fini del tutto nuovi»[36] e b) che «il commercio, e solo il commercio, poté dare [ad essi] abbondanza di capitali».[37] Inoltre sembra ugualmente certo che l'iniziativa privata poté conseguire regolarmente grandi risultati quando fece ricorso a forme di associazione del tutto nuove.

Fra queste, un posto di primo piano ebbe nelle città costiere la «comenda» o «colleganza» (come veniva chiamata a Venezia). Le cose si svolgevano a questo modo. Prima che una nave partisse, un gruppo di persone stipulava un contratto con un *socius tractans*, al quale veniva affidata una certa somma di denaro affinché comprasse determinate merci. Al ritorno dalla spedizione si rendevano i conti. I rapporti fra i capitalisti e il negoziatore erano regolati dal principio della responsabilità limitata, essendo i viaggi via mare ad alto rischio. Per contro, nelle città dell'interno, dove era possibile attrezzare le manifatture, fu ideata la «compagnia», basata sul principio della responsabilità illimitata. Le basi giuridiche di questi due contratti di associazione erano diverse; gli effetti economici però identici. Diffondendosi, essi svolsero «nell'economia commerciale delle grandi città la stessa funzione che gli acquisti numerosissimi di piccoli gruppi di azioni di società anonime esercitano nell'economia industriale».[38] Infatti, grazie alla colleganza e alla compagnia, poterono nascere grandi aziende temporanee che si rinnovavano continuamente e che resero possibile l'esercizio del commercio a largo raggio basato sull'investimento di capitali di notevoli dimensioni. La ricchezza di una città, anziché rimanere inerte, veniva così continuamente reinvestita, e perciò poteva crescere e, crescendo, mantenere in perpetuo movimento espansivo la macchina del capitalismo. L'economia, da statica e chiusa, divenne dinamica e aperta attraverso il continuo perfezionamento dell'«acquisto del denaro per mezzo del denaro»:[39] un metodo che avrebbe compiuto autentici miracoli, trasformando borghi estremamente poveri in città relativamente opulente.

Il caso più spettacolare di questa metamorfosi «miracolosa» fu Venezia, che Marin Sanudo così descrisse: «In questa terra non

36. W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, cit., p. 236.
37. H. Pirenne, *Le città nel Medioevo*, cit., p. 76.
38. A. Sapori, *Il mercante italiano nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1983, p. 41.
39. W. Sombart, *Il borghese*, cit., p. 33.

nasce alcuna cosa, e tuttavia tutto si trova abbondantemente, perché di ogni cosa e di ogni terra e parte del mondo che possa venire roba massime da mangiare, qui viene e facilmente vi trova acquirenti, per essere tutti danarosi. Quivi par Rialto un orto, tante erbe da li lochi vicini portate vi viene, e tanti varii frutti e a buon mercato, che è cosa mirabile».[40] L'opulenza di Venezia derivava dal fatto che essa aveva istituzionalizzato quello che Philip Jones ha chiamato il «mercante universale»,[41] che operava come un *moltiplicatore di ricchezza*, stimolando con i suoi traffici la domanda e, con la domanda, la stessa produzione dei beni.[42] Un tale mercante era universale in una doppia accezione: non c'era cosa che egli non fosse in grado di trasformare in oggetto di compra-vendita e non c'erano limiti di spazio alla sua attività: il mondo intero, «dalla Groenlandia a Pechino»,[43] era il teatro delle sue imprese commerciali, le quali iniettavano nell'economia medievale un dinamismo che questa, nella misura in cui ruotava attorno alla *curtis*, non aveva, né poteva avere. È vero che, in definitiva, gli abitanti di una città dovevano sempre trarre dalle campagne la loro sussistenza e tutte le materie prime e i mezzi per la loro industria. Ma «quelli di una città situata vicino alla costa del mare o sulla riva di un fiume navigabile non erano necessariamente costretti a trovarla nella campagna limitrofa. Essi avevano un campo molto più ampio, e potevano trarla dai più remoti angoli del mondo in cambio di prodotti manufatti delle loro stesse industrie o facendo i trasporti fra i Paesi lontani e scambiando il prodotto dell'uno con quello dell'altro».[44] In tal modo il mercato si dilatò progressivamente e, grazie alla «silenziosa e impercettibile azione del commercio estero e alla manifattura»,[45] l'economia europea incominciò a svilupparsi e «l'ambiente inizialmente non mercantile si dischiuse, in varie vie, alla penetrazione del mercato».[46]

Nonostante i mille fattori di disturbo — le guerre, le carestie,

40. Cit. da G. Luzzatto, *Breve storia economica dell'Italia medievale*, cit., p. 190.
41. P. Jones, *Economia e società nell'Italia medievale*, cit., p. 199.
42. E, in effetti, il settore commerciale e il settore industriale «dell'economia europea nei secoli XII e XIII avanzarono *pari passu*» (S. B. Clough e R. T. Rapp, *Historia económica de Europa*, cit., p. 89).
43. R. S. Lopez, *La rivoluzione commerciale del Medioevo*, Einaudi, Torino 1975, p. 135.
44. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, cit., p. 530.
45. *Ibidem*, p. 541.
46. J. Hicks, *Una teoria della storia economica*, UTET, Torino 1971, p. 71.

la pirateria, le epidemie, l'ostilità dei nobili e la condanna dei chierici — i *mercatores*, agendo «puramente con la mira del proprio interesse» e seguendo esclusivamente «il loro principio morale di far soldi ovunque si potesse farne»,[47] riuscirono a compiere una impresa di portata storica: fecero sì che si compisse «il passaggio — nell'Italia centro-settentrionale e, in minor misura, negli altri Paesi dell'Europa mediterranea — da una economia basata su una offerta inadeguata o poco sicura a una economia di abbondanza (per lo meno nel senso che a questo termine può essere attribuito in un contesto medievale). Mai prima di allora una così gran parte della popolazione era stata liberata dal bisogno, né era stata disponibile durevolmente una tale varietà e abbondanza di beni: né nell'antica Roma ai tempi del massimo splendore, e neppure nei Paesi arabi e bizantini al loro apogeo».[48]

Se si tiene presente il modestissimo punto di partenza — un'economia della rarità diffusa che costringeva la stragrande maggioranza della popolazione europea a vivere letteralmente assediata dalla fame — quella che è stata definita l'«industrializzazione prima della industrializzazione»,[49] è per tanti versi ancor più stupefacente della stessa rivoluzione industriale e comunque ne costituisce la premessa storica, senza la quale la *affluent society* non avrebbe potuto nascere.

Si pensi soltanto — per apprezzare nel giusto grado il valore del primo *take off* dell'economia europea realizzato nelle (e grazie alle) città mercantili e manifatturiere — alle imprese compiute dai *mercatores* veneziani. Piccolo protettorato bizantino, Venezia riesce a conquistare la piena autonomia politica senza ricorrere alla lotta armata poiché la distanza che la separa da Bisanzio fa sì che i funzionari imperiali non possono esercitare su di essa alcuna forma efficace di controllo. Successivamente, grazie al suo commercio, al valore militare dei suoi uomini e alla intelligenza dei suoi capi conquista il dominio dell'Adriatico e, approfittando dell'offensiva cristiana contro l'Islam, inizia a disseminare il Medio Oriente di colonie. Le Crociate sono, per i veneziani, soprattutto una gigantesca avventura commerciale, una grande *chance* per dilatare la sfera, già ampia, dei loro traffici. Ad ogni Crociata, Venezia —

47. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, cit., p. 545.
48. R. S. Lopez, *La rivoluzione commerciale del Medioevo*, cit., pp. 135-136.
49. P. Kriedte, H. Medick e J. Schlumbohm, *L'industrializzazione prima dell'industrializzazione*, Il Mulino, Bologna 1984.

«questa città che non lavora, né semina, né vendemmia»[50] — in cambio del suo sostegno finanziario e tecnico — è la principale fornitrice di navi per il trasporto dei cavalieri — reclama nuovi privilegi e così crea «un campo d'azione prodigioso per le [sue] imprese commerciali».[51] Il suo desiderio di espansione non conosce limiti. Nel 1204 il doge Enrico Dandolo, sebbene cieco e ultraottantenne, guida personalmente i crociati alla conquista di Costantinopoli e, dopo la caduta della città, assicura alla Repubblica un vero e proprio impero coloniale. Una impresa di tali dimensioni — la più spettacolare di «questa nazione fondata sul commercio»[52] — trova la sua spiegazione nel fatto che a Venezia la borghesia capitalistica non è solo la classe che detiene il potere economico, ma anche quella che esercita direttamente il potere politico; anzi, si può dire che borghesia e Stato a Venezia sono una sola cosa. La borghesia veneziana può senz'altro dire: «Lo Stato sono io». Lo può, perché tutto ciò che la Repubblica fa, lo fa in vista dell'espansione delle sue attività commerciali e quindi del potere, del prestigio e della ricchezza della borghesia stessa, dominatrice incontrastata della città, non avendo questa mai conosciuto una nobiltà feudale.

Ma Venezia non costituisce un fenomeno isolato. Tutte le città-mercato del Basso Medioevo sono dominate dalla borghesia o, più precisamente, dai grandi uomini di affari (che sono al tempo stesso mercanti, banchieri e imprenditori) che ora — dopo la sconfitta dei baroni[53] e grazie al decollo economico — possono trattare da pari a pari con i re, e persino con l'Imperatore e il Papa, dal momento che la loro ricchezza è, «sotto molti aspetti, l'equivalente di un regno».[54] I Bardi di Firenze l'1 luglio 1318 chiudono il bilancio di una delle loro compagnie con un attivo di 1.266.775 lire e 11 soldi, pari a 875.638 fiorini: una cifra che ha dell'incredibile, se si pensa che nel 1344 Azzone di Correggio avrebbe venduto l'intera città di Parma ad Obizzo d'Este per 70 mila fiorini, che nel 1349 il re di Francia avrebbe comprato Montpellier per

50. Ph. Braunstein e R. Delort, *Venise. Portrait historique d'une cité*, Seuil, Parigi 1971, p. 51.

51. C. Diehl, *La République de Venise*, Flammarion, Parigi 1985, p. 50.

52. J. J. Norwich, *Storia di Venezia*, Mursia, Milano 1981, vol. I, p. 201.

53. E non solo dei baroni. Celebri sono le vittorie riportate dalle milizie cittadine dei Comuni lombardi sugli eserciti imperiali di Federico Barbarossa e Federico II.

54. O. Nuccio, *Il pensiero economico italiano*, cit., vol. I, p. 346.

133 mila fiorini e che, nello stesso secolo, Giovanni di Napoli avrebbe venduto Avignone a Clemente VI per 80 mila fiorini.[55]

Non meno impressionanti sono le cifre riguardanti la produzione manifatturiera. «La produzione annuale di panni di lana, che agli inizi del Trecento sarebbe stata a Firenze di 100 mila pezze, distribuite in 300 botteghe (cioè una pezza al giorno per ciascuna bottega), sarebbe discesa, trent'anni più tardi, a 70-80 mila pezze, prodotte da solo 200 botteghe, ma il valore di ciascun panno sarebbe raddoppiato salendo a un totale di 1.200 mila fiorini d'oro, con una media di 15 fiorini per ogni pezza, in merito soprattutto, secondo Villani, all'impiego, introdotto di recente, delle lane inglesi».[56] Centinaia sono altresì le botteghe che lavorano cuoio per l'estero e che «si muovono in pieno regime capitalistico e che sono, più che alimentate, sorrette dalle colonne del denaro accumulato dal risparmio e dalla speculazione. Ma incalzano da presso le Arti, anch'esse maggiori o medie, dei setaioli, dei pellicciai, dei lavoratori dei metalli, della pietra, del legno. Firenze è meta quotidiana di numerosi forestieri, in maggior parte mercanti, a cui disposizione stanno gli 80 banchi di cambiavalute o, piuttosto, di prestatori di denaro».[57]

Di fronte a queste cifre, come non essere sorpresi dal fatto che Sombart, convinto che il capitalismo fosse nato solo nel Quattrocento, ironizzasse sulle modeste dimensioni degli affari dei *mercatores* del Due e del Trecento. È innegabile che «della piccola borghesia delle città facessero parte numerosissimi dettaglianti... Ma rimpicciolire a statura di dettaglianti dei grandi esportatori e banchieri, significa farne la caricatura. Per arrivare a negare l'importanza e l'influsso del capitalismo commerciale fin dagli inizi della rinascita economica, bisogna essere talmente accecati da teorie preconcette da non scorgere più la realtà».[58] Va da sé che il grosso dell'economia medievale rimase di tipo rurale e artigianale, ché il metodo per far lievitare la ricchezza sociale era confinato nelle città e nei loro contadi. Ciò non di meno, «per la massa di denaro che maneggiava, per l'estensione dei suoi orizzonti geografici ed economici, per i suoi metodi commerciali e finanziari, il mercante-

55. Cfr. Y. Renouard, *Gli uomini di affari italiani del Medioevo*, Rizzoli, Milano 1973, p. 171.
56. G. Luzzatto, *Breve storia economica dell'Italia medievale*, cit., p. 139.
57. C. Barbagallo, *Storia universale*, cit., vol. III, pp. 934-935.
58. H. Pirenne, *Storia economica e sociale del Medioevo*, cit., p. 179.

banchiere medievale era un capitalista».[59] Lo era in tutti i sensi: per stile di vita, per le funzioni che svolgeva nella società, per lo spirito economico, che è quanto di più moderno si possa immaginare e grazie al quale egli seppe aprire nuove frontiere alla civiltà occidentale. Egli, oltre ad essere «un messaggero di civiltà»,[60] fornì «l'essenziale delle attuali tecniche commerciali e finanziarie» e il suo «razionalismo e il suo desiderio di piacere crearono il punto di appoggio più importante delle idee e dell'etica del Rinascimento di cui noi partecipiamo ancora con tanta pienezza».[61]

La modernità per tanti versi straordinaria del capitalismo medievale emerge nettissima una volta che si esamini la struttura interna dello strumento — l'impresa — di cui i grandi uomini di affari si servirono per edificare i loro regni economici. A partire dal XIII secolo si assiste al passaggio dall'azienda indivisa a quella divisa in filiali e poi al sistema di aziende, nello stesso momento in cui si sviluppa la contabilità come strumento di razionalizzazione di attività commerciali, finanziarie e industriali sempre più complesse.[62] I momenti essenziali di questo processo di differenziazione strutturale e di specializzazione funzionale sono stati così sintetizzati da Federigo Melis: «il metodo geniale — la partita doppia — onde si seguono tutti i fatti aziendali, la dinamica aziendale, negli effetti loro sull'elemento reale dell'azienda; la contabilità dei costi (di quelli più complessi, gli industriali, in ispecie), onde ci si addentra nell'aspetto più delicato della gestione, la graduale acquisizione del prodotto; l'inventario e il bilancio, onde si coglie l'elemento stesso della supposta fase statistica e si definisce il risultato economico; il rendiconto, onde si dimostrano partitamente i risultati dell'opera compiuta; il preventivo, onde si illumina la condotta futura e la si frena e la si vincola. Il tutto suscitato, promosso, potenziato nella sede più propizia: l'*impresa capitalistica*, nella quale riversa i suoi benefici effetti e della quale reca, profondamente marcata, l'impronta di quel *razionalismo* che sta nell'essenza del capitalismo».[63] Dal che — come ha osservato Oscar Nuccio — si evince che «seguire la storia della contabilità delle aziende è fare la storia del capitalismo italiano, anteriore, di alme-

59. J. Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, PUF, Parigi 1956, p. 41.
60. F. Melis, *Aspetti della vita economica medievale*, cit., p. 728.
61. Y. Renouard, *Gli uomini di affari italiani del Medioevo*, cit., p. 350.
62. Cfr. J. Fourastié e A. Kovacs, *La comptabilité*, PUF, Parigi 1982, pp. 34 e ss., nonché la classica opera di F. Melis, *Storia della ragioneria*, Zuffi, Bologna 1950, pp. 401 e ss.
63. F. Melis, *Aspetti della vita economica medievale*, cit., p. 351 (corsivi aggiunti).

no tre secoli, a quello europeo. Infatti, finché l'economia è dominata dall'ideale del mero nutrimento e del mero fabbisogno... l'atto dello scambio si esaurisce nel momento stesso in cui viene in essere. Per le necessità di un tale atto economico l'operatore — artigiano, agricoltore o mercante che sia — non ha bisogno per nulla di memorizzare l'atto dello scambio e il volume delle merci, dei prodotti e delle monete, né della variazione di montante di denaro nella sua cassa. Non ha bisogno di verificare lo stato patrimoniale, né è preoccupato di apprendere il risultato economico».[64] Tutto cambia quando l'atto dello scambio si complica, diventa una fitta rete di scambi dilazionati nel tempo ed altamente diversificati. Emergono una pluralità di debitori, di creditori e di merci trattate; ed emerge altresì la variabile tempo. Il che costringe l'operatore ad ideare un sistema di contabilità aziendale molto complesso, articolato in una serie di voci. A partire da questo momento — siamo già nel XIV secolo — si fuoriesce dalla forma economica tradizionale e si entra nella forma capitalistica propriamente detta. L'imprenditore diventa il protagonista della vita economica e l'impresa capitalistica il suo indispensabile strumento d'azione.

Che il protagonista della rivoluzione commerciale con la quale si affaccia sulla scena il capitalismo — un capitalismo che, quanto meno nell'Italia centro-settentrionale, è già *moderno* per gli strumenti che ha saputo forgiare, per l'ampiezza delle sue imprese e soprattutto per lo spirito che lo anima — non è un semplice commerciante, né, tanto meno, un usuraio, bensì un imprenditore che opera a tutto campo, risulta con nettezza quando si prende in esame la figura di Francesco di Marco Datini, «un grande capitano d'industria... il quale seppe creare *dal nulla* una colossale rete con una destrezza che ha del prodigioso, legando a sé uomini, guardando all'intera area mediterranea, avvertendo tempestivamente i bisogni alimentari di località differenti, non rimanendo estraneo ad alcuna operazione di scambio (respinse solo il commercio di schiavi!) e concependo piani grandiosi, per realizzare i quali concepì una novità organizzativa di grande rilievo: costituì più compagnie ciascuna con compagni diversi che in tal modo finirono per informare le direttive di massima alla volontà di lui, unico socio di tutti».[65]

64. O. Nuccio, *Il pensiero economico italiano*, cit., vol. I, pp. 351-352.

65. A. Sapori, *Studi di storia economica*, Sansoni, Firenze, 1982, vol. II, p. 123. Sulla figura di Datini si veda la bella monografia di J. Origo, *Il mercante di Prato*, Rizzoli, Milano 1988.

Il *trust* di Datini — vera e propria anticipazione della *holding company* che sarebbe stata creata dai Medici — comprendeva 10 aziende, suddivise a loro volta in compagnie e filiali, distinguibili per il tipo di attività in commerciali, industriali e bancarie. Un complesso senza dubbio di proporzioni ragguardevoli, anche se non dei maggiori — Sapori lo considerava addirittura di terz'ordine — che rivela l'esistenza di una precisa tendenza a concepire l'azienda come un articolato strumento di realizzazione del profitto distinto dalla persona che l'aveva creato. Siamo, insomma, decisamente fuori della produzione artigianale e sulla via che condurrà, attraverso una lunga evoluzione storica, al capitalismo dei nostri tempi, centrato sulla figura dell'imprenditore schumpeteriano, che svolge il ruolo di agente di innovazione permanente:[66] un tipo antropologico freddo, calcolatore, completamente privo del fascino che è proprio dei leader religiosi, politici o militari, ma che, proprio per questo, è estremamente razionale, dominato dal principio della economicità, continuamente alla ricerca di manometri per misurare gli incrementi degli ingenti capitali che maneggia. Solo un siffatto attore sociale «poteva creare inediti strumenti per nuove esigenze: la partita doppia e la contabilità dei costi industriali non potevano essere pensate fino a quando non si fosse avvertito il bisogno di loro come strumenti razionali di gestione dell'impresa. L'artigiano, che provvedeva a soddisfare una domanda circoscritta e modesta di beni da lui stesso prodotti, poteva facilmente, con le sue rudimentali cognizioni e con l'annosa esperienza, calcolare i costi di produzione e determinare quindi i prezzi di offerta o contabilizzare i costi delle materie prime e i guadagni. Ma quando l'impresa assunse caratteri e dimensioni capitalistiche, l'imprenditore dovette pensare a strumenti di razionalizzazione della sempre più complessa e articolata attività economica; furono questi strumenti razionali che misero l'imprenditore italiano del Trecento, ed ancor più del Quattrocento, nella condizione di penetrare la gestione imprenditoriale, facendolo prontamente sensibile ad ogni atto di que-

66. Qui forse non è superfluo ricordare la distinzione proposta da Sombart fra «spirito imprenditoriale», che vuole conquistare nuovi mercati e creare nuove imprese, e «spirito borghese», che vuole conservare (*Il capitalismo moderno*, cit., p. 175). Essa suggerisce una idea non dissimile da quella formulata da Pirenne, secondo la quale «ogni classe capitalistica è animata all'inizio da uno spirito modernamente progressista e innovatore, ma che diviene conservatore a mano a mano che la sua attività si regolarizza» (*Histoire économique de l'Occident médiéval*, cit., pp. 49-50).

sta, vigile ai pericoli e attento ai vantaggi».[67]

Armato di questi strumenti e utilizzando metodicamente, quasi asceticamente,[68] la sua creatività razionale, l'imprenditore medievale seppe fondare «le prime imprese capitalistiche nel commercio, con le grandi ditte bancarie-commerciali, che non hanno più nulla a che vedere con il piccolo mercante cittadino né con il mercante che gira di fiera in fiera, con la casa-madre e con le loro filiali sparse a decine e decine in tutti i maggiori mercati del mondo, con la loro corrispondenza e la loro contabilità commerciale, i capitali relativamente ingenti impiegati negli affari».[69] E seppe altresì creare l'*opificio decentrato*, vera e propria «fabbrica disseminata», utilizzando l'opera di decine di aziende artigiane e coordinando le varie fasi del processo produttivo. Seppe, in altre parole, seguire quel «cammino di sviluppo definito da Marx "rivoluzionario", nel corso del quale lo stesso produttore divenne mercante e capitalista»,[70] in quanto creò un organismo economico basato sulla netta distinzione fra capitale e lavoro, che non produceva per una domanda già nota, bensì per una domanda supposta e per dei consumatori potenziali dislocati su un mercato che ormai aveva assunto dimensioni continentali o addirittura intercontinentali.

Il carattere «nettamente capitalistico»[71] del tipo di produzione organizzato dagli uomini di affari del Trecento risulta particolar-

67. O. Nuccio, *Il pensiero economico italiano*, cit., vol. I, pp. 353-354.

68. Tenacia, amore per la propria impresa e un intenso desiderio di vederla crescere continuamente: queste sono le caratteristiche morali che Sapori ravvisa in Francesco Datini, prototipo dell'imprenditore medievale (*Studi di storia economica*, cit., vol. I, pp. 168 e ss.); accoppiate a un egoismo non privo di grettezza, sublimato, tuttavia, dalla dedizione quasi mistica al lavoro. Non dissimile il profilo che Michel Mollat traccia della figura di un altro grande imprenditore medievale: *Jacques Coeur ou l'esprit d'entreprise* (Aubier, Parigi 1988).

69. G. Luzzatto, *Dai servi della gleba agli albori del capitalismo*, Laterza, Bari 1966, pp. 522-523.

70. J. Rutenberg, *Popolo e movimenti popolari*, cit., p. 18. «Il passaggio dal modo di produzione feudale si compie in due maniere. Il produttore diventa commerciante e capitalista, si oppone all'economia agricola naturale e al lavoro manuale stretto in corporazioni dell'industria medievale urbana. Questo è il cammino effettivamente rivoluzionario. Oppure il commerciante si impadronisce direttamente della produzione. Quest'ultimo procedimento, sebbene storicamente rappresenti una fase di transizione — si prenda per esempio il *clothier* inglese del XVIII secolo che pone sotto il suo controllo i tessitori, i quali sono tuttavia indipendenti, vende ad essi la lana e compra il panno — non porta in sé e per sé alla rivoluzione dell'antico modo di produzione, che esso conserva e salvaguarda come una sua condizione» (K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. III, 1, p. 400).

71. J. Heers, *L'Occident aux XIV et XV siècles*, cit., p. 220.

mente visibile nel settore tessile, dove due semplici innovazioni tecniche — il telaio a pedale al posto del telaio a mano e la ruota a filare al posto della rocca e del fuso — resero possibile una parziale meccanizzazione della lavorazione dei panni, cui si accompagnarono una crescente divisione del lavoro e un non trascurabile incremento della produttività. Qui si è colpiti dalla «straordinaria dispersione del lavoro e della specializzazione degli operai. Fra l'arrivo delle lane grezze e dei drappi tinti, apparecchiati e piombati dagli impiegati della città, lavoravano un gran numero di operai specializzati (sempre più di dieci, talvolta venti), di formazione molto diversa, che disponevano di una attrezzatura particolare. Questa molteplicità di operazioni e questa divisione del lavoro, caratteristiche fondamentali dell'industria tessile medievale nelle grandi città, spiegano da sole i rapporti economici e le gerarchie sociali all'interno delle città; e garantiscono altresì la qualità delle merci, costantemente sorvegliate da controllori severi. Questa organizzazione contrasta naturalmente con quella dell'industria rurale primitiva ove i contadini, occupati a tessere drappi grossolani, lavoravano per proprio conto».[72] Insomma, «tutte le condizioni in cui operava l'industria del panno — mercati ampi ed elastici, dipendenza da materie prime importate (specialmente nelle Fiandre), e una notevole divisione del lavoro — imponevano una organizzazione che non si può fare a meno di definire *capitalistica*, sulla base di qualsiasi criterio, marxista o di altro tipo. Evidentemente era assai improbabile che gli artigiani impegnati nei vari processi manifatturieri fossero in rapporto diretto con il consumatore, e in ogni caso non tutti potevano esserlo. Già la sola combinazione dei molti processi rendeva necessario un imprenditore, così pure l'importazione delle materie prime e la collocazione del panno sul mercato. In ciascun ambito di operazioni comparivano gli imprenditori; talora un unico individuo o una grande compagnia combinava tutte e tre le funzioni, acquistando direttamente le materie prime dai produttori, dandole da lavorare a domicilio ai vari artigiani (alcuni dei quali erano essi stessi dei piccoli imprenditori) e vendendo il prodotto finito. Quale che fosse la forma precisa dell'organizzazione — e variava molto anche nell'àmbito di un unico centro — l'artigiano della "grande industria" era ovunque sottoposto all'imprenditore, almeno nella misura in cui lavorava per il

72. J. Heers, *Le travail aux Moyen Age*, cit., p. 61.

mercato di esportazione».[73]

La nuova divisione del lavoro, dunque, ebbe come conseguenza la subordinazione dei produttori diretti al potere di comando e di controllo dall'imprenditore. Gli artigiani non potevano più dominare, come in passato, l'intero ciclo produttivo e non erano più in diretto contatto con i consumatori. In aggiunta vennero separati dagli strumenti di produzione, che erano messi a disposizione dall'imprenditore, la cui posizione era rafforzata dal fatto che anche l'amministrazione cittadina era nelle sue mani ed egli, attraverso le corporazioni, vegliava sui suoi interessi, controllando sin nei minimi particolari il lavoro degli artigiani. In altre parole, l'imprenditore lasciava il telaio in possesso dei tessitori, ma a patto che questi lavorassero per lui e alle condizioni che egli stesso fissava sfruttando la sua posizione politica. Il risultato fu che l'imprenditore riuscì «ad impadronirsi del lavoratore» e lo ridusse a «una condizione assai vicina alla servitù».[74] Così, in virtù della nuova organizzazione della produzione, la produttività del lavoro crebbe e crebbero altresì i profitti degli imprenditori, ma, molto probabilmente, non migliorarono le condizioni materiali di vita dei lavoratori, né, tanto meno, le loro gratificazioni professionali e la loro posizione sociale.

Tuttavia la riunificazione delle sparse operazioni della produzione artigianale sotto la suprema direzione dell'imprenditore non sfociò nella «fusione dei lavoratori e delle botteghe artigiane in imprese di grandi dimensioni, simili alle fabbriche moderne».[75] Le forme di organizzazione dei fattori produttivi proprie del capitalismo medievale rimasero a mezza strada fra la produzione artigianale e la produzione industriale vera e propria, basata sul *factory system*. La direzione di marcia, comunque, era chiara, anche se i tanti ostacoli — tecnici, politici e culturali — che la borghesia del Basso Medioevo aveva davanti a sé le impedirono di compiere quella rottura radicale con l'organizzazione tradizionale della produzione che sarebbe avvenuta solo con la rivoluzione industriale del Sette-Ottocento.

Ancora più notevoli furono i progressi realizzati nell'organizzazione del credito. Qui veramente i *mercatores* fecero autentici mi-

73. E. Carus-Wilson, *L'industria laniera*, in AA. VV., *Storia economica Cambridge*, cit., vol. II, p. 427.

74. A. Labriola, *Capitalismo*, cit., p. 125.

75. R. S. Lopez, *La rivoluzione commerciale del Medioevo*, cit., p. 171.

racoli per aggirare la barriera etico-religiosa costituita dalla petrinologia economica — la quale condannava il commercio del denaro ritenendolo sterile, immorale e incompatibile con l'ideale di vita cristiano — e per dinamizzare un sistema economico in cui il credito aveva un ruolo insignificante. L'espediente decisivo fu la lettera di cambio, «poderosa innovazione italiana del XIII secolo, che rese meno pressante l'esigenza del baratto, di regolare i conti bilateralmente faccia a faccia e di far pagamenti con monete, verghe o metalli, pesanti, voluminosi e passibili di furto».[76] La lettera di cambio — la cui invenzione fu definita da uno scrittore dell'epoca napoleonica «un evento quasi paragonabile alla scoperta della bussola o a quella dell'America»[77] — era, sotto il profilo giuridico, un contratto in base al quale un operatore economico riceveva da un altro una anticipazione in moneta locale e si impegnava a restituire la somma ricevuta in altro luogo e in altra moneta corrente. Ma dietro tale contratto si nascondeva una operazione di credito debitamente gravata di interesse. La lettera di cambio, quindi, fu in buona sostanza un *escamotage* grazie al quale gli uomini di affari poterono eludere la condanna dell'usura con la quale la Chiesa colpiva praticamente tutte le operazioni di credito. Se si tiene presente che tramite la girata ben presto la lettera di cambio assunse la forma e la funzione di una vera e propria carta moneta, si capisce perché nel Basso Medioevo — soprattutto a partire dal Trecento — essa divenne lo strumento creditizio più diffuso e il credito illimitato, «grande lubrificante della rivoluzione commerciale»,[78] non venne mai a mancare, a dispetto dei tanti sforzi fatti dalla Chiesa per bloccare il processo di mercatizzazione dell'economia, nel quale vedeva, e giustamente, una minaccia per la sua egemonia spirituale e per il suo stesso potere.

Lo sviluppo del credito, a sua volta, stimolò lo sviluppo del sistema bancario. Sorsero, soprattutto nelle città dell'Italia centro-settentrionale, grandi compagnie che combinarono l'attività finanziaria con quella delle loro imprese commerciali e industriali. Grazie alla disseminazione di succursali in tutte le più importanti piazze, «i grandi banchieri italiani assicuravano non solo il cambio manuale, ma, mediante la lettera di cambio, assicuravano i regola-

76. L. P. Kindleberger, *Storia della finanza nell'Europa occidentale*, Cariplo-Laterza, Bari 1987, p. 57.
77. Cit. da E. L. Jones, *Il miracolo europeo*, cit., p. 119.
78. R. S. Lopez, *La rivoluzione commerciale del Medioevo*, cit., p. 93.

menti da piazza a piazza ed il trasferimento di fondi per conto di clienti, fra i quali figurava, nel XIV secolo, la corte papale di Avignone».[79] Accadde così che si formò ben presto un gigantesco mercato monetario, concentrato in poche grandi città dove le compagnie bancarie avevano istituito filiali ed agenzie che trattavano le lettere di cambio e quindi garantivano la permanente «lubrificazione» delle attività commerciali e industriali. La cosa fu di tali proporzioni che si manifestò un fenomeno che non aveva precedenti: *la dipendenza finanziaria dei monarchi dalle grandi compagnie*. Queste, infatti «non dominavano soltanto il grande commercio, ma disponevano anche di molto denaro e prestavano somme da capogiro: i Bardi anticiparono 900 mila fiorini e i Peruzzi 600 mila al plantageneto Edoardo III sulla garanzia delle entrate reali».[80] Il che evidenziava che il potere economico si era, almeno in parte, dissociato dal potere politico e che, accanto alla nobiltà terriera e all'alto clero, si era formata una nuova *élite*, dai cui interessi la politica dei monarchi e della stessa Chiesa non poteva prescindere; una *élite* che, ora, era in grado di esercitare il controllo economico sulle autorità civili ed ecclesiastiche: un fenomeno questo, del tutto sconosciuto nelle altre civiltà, ove la ricchezza dei mercanti era regolarmente potata attraverso prestiti forzosi, requisizioni ed espropriazioni.

Naturalmente tutte queste trasformazioni non interessarono che una parte dell'Europa, e precisamente le zone dove si erano formate le grandi città mercantili e industriali. Ciò non di meno, tutto sembra indicare che a partire dal XIII secolo l'organismo dell'economia europea conteneva nel suo seno quei bacilli che avrebbero portato a quella che Karl Polanyi ha chiamato la Grande Trasformazione. Il Rinascimento economico era, insomma, iniziato[81] grazie al *ruolo eterogenetico* della città autonoma, nata dalla lotta contro il potere feudale e divenuta la placenta storica dello spirito capitalistico e del suo portatore — l'imprenditore —, la cui attivi-

79. J. Bernard, *Commercio e finanza nel Medioevo*, in C. M. Cipolla (a cura di), *Storia economica d'Europa*, cit., vol. I, p. 277.

80. R. Fossier, *Crisi di crescita dell'Europa*, in R. Fossier (a cura di), *Storia del Medioevo*, Einaudi, Torino 1987, p. 27.

81. Ha scritto Sapori che, se «il Rinascimento è quella lenta trasformazione che non finisce di compiersi, attraverso la quale la civiltà occidentale passa dalle forme tradizionali del Medioevo alla stessa civiltà moderna in cui viviamo oggi», allora «il Rinascimento ha principio con l'affermarsi del grande commercio internazionale» (*Il problema economico*, cit., p. 115), vale a dire con il XIII secolo.

tà non conosceva confini di sorta, salvo quello, sempre mobile, del commercio. Ormai, a partire da questo *Aufbruch* lentamente e faticosamente maturato, la storia della civiltà occidentale era destinata a coincidere sempre più con la storia dell'espansione del mercato.

Capitolo VIII

IL MERCATO COME AGENTE DI SECOLARIZZAZIONE CULTURALE

> Il capitalismo fu la grande eresia del Medioevo: la maggiore sfida ai programmi ideali del cristianesimo.
>
> *Lewis Mumford*

> Le tendenze specificamente moderne non possono essere comprese nella loro derivazione storica se non si risale alle loro origini medievali.
>
> *Otto Brunner*

Lungo tutto il Basso Medioevo «le città e il mondo feudale si fronteggiano in aperta opposizione».[1] Sono due universi regolati da princìpi nettamente distinti e radicalmente inconciliabili: l'universo della borghesia capitalistica, dell'individualismo acquisitivo-competitivo, dell'economia di mercato e della democrazia rappresentativa da una parte; l'universo dei baroni e dei chierici, dell'ortodossia ecclesiastica, del tradizionalismo e dell'economia chiusa dall'altra. Una contrapposizione che, anche quando non si manifesta sotto le sembianze del «duello esistenziale» — la guerra di classe fra i signori feudali e i borghigiani — resta sempre e comunque una *guerra culturale* che conferisce all'Europa occidentale una singolare *natura duale*.[2]

1. P. Jones, *La storia economica*, in AA. VV., *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino 1974, vol. II, p. 1539.

2. Secondo alcuni studiosi — Rodney Hilton, John Merrington, Susanne Reynolds — la città medievale non avrebbe avuto alcun ruolo rivoluzionario, sicché sarebbe scorretto parlare di dualismo con riferimento alla società europea del Basso Medioevo. Questa tesi è in contrasto con tutto quanto la storiografia del XX secolo — sviluppando le intuizioni di Smith, Thierry, Guizot, Comte, Sismondi, Cattaneo e Kropotkin — ha minuziosamente documentato. In aggiunta, essa rende insolubile il problema della genesi del capitalismo. Non a caso, del resto, i partigiani della tesi anti-dualistica finora non hanno fatto che accumulare interrogativi e critiche e poco o punto hanno contribuito a rendere trasparente il processo di formazione della moderna società industriale.

Nulla mostra la profondità di tale dualismo meglio dell'incompatilità fra l'etica del mercante e l'etica della Chiesa. Questa non poteva non guardare con diffidenza ed apprensione al mondo dell'economia capitalistica e, in particolare, all'idea del profitto e alla pratica del commercio del denaro. Aspirava, la Chiesa, a regolare con le sue decretali — attraverso le quali la teologia cristiana si faceva petrinologia economica — la coscienza e i comportamenti dei fedeli, di modo che essi fossero il più possibile conformi all'insegnamento evangelico centrato sul *contemptus mundi*. Uno dei classici della letteratura cristiano-medievale si intitolava, per l'appunto, *Apologeticus de contemptu mundi*, scritto da Pier Damiani fra il 1063 e il 1071. In esso troviamo la più completa rappresentazione del ripudio cristiano del «mondano» in quanto tale: tutti i piaceri, le passioni, le occupazioni e le pre-occupazioni dell'*homo naturalis* sono condannati e descritti come intrinsecamente corrotti e corruttori. Il punto di partenza è la contrapposizione fra l'«anima santa», aspirante alle ricompense superiori (spirituali ed eterne) e l'anima che, invece, è sottomessa ai desideri caduchi e cangianti della terra, presa dai pensieri mondani, bramosa delle cose secolari. «Agli occhi del monaco di Fonte Avellana, questi sono *anti-valori* in quanto le attività laiche costituiscono, per definizione, una realtà *anti-spirituale*, contraria a tutto ciò che i Vangeli hanno insegnato. Non è soltanto il peccato a fare della vita terrena un esilio; sono anche le azioni secolari da essa implicate a distogliere l'uomo battezzato dal perseguire il suo vero fine. Donde il disprezzo del mondo, in cui la corruzione è generale».[3]

Il mondo (o secolo) era, dunque, per la visione cristiana della realtà, la collettività degli uomini viventi nell'immoralità, il regno del peccato, il luogo dove il fedele era sottoposto al bombardamento delle tentazioni, cedendo alle quali egli perdeva irrimediabilmente se stesso. Tutte le attività mondane (o secolari) erano *in se stesse* pericolose per la salvezza, la quale poteva essere raggiunta solo nella vita monacale del chiostro. Ma poiché di fatto il programma di associare tutti i fedeli all'ordine monastico era irrealistico, la Chiesa fu obbligata a stipulare un compromesso tacito con il mondo: ne accettò l'esistenza, ma sempre con la coscienza che esso era una realtà tutta negativa, che doveva essere sottoposta al controllo permanente dei suoi agenti spirituali, i quali doveva-

3. O. Nuccio, *Mutazione umanistica dell'«avaritia» da vizio teologico a virtù civile*, cit., pp. 9-10.

no vigilare acciocché le passioni dell'*homo naturalis* non sconfinassero, causando così la corruzione generale e quindi la perdita dell'intera cristianità. La Chiesa si era assegnata una missione pedagogico-soteriologica: quella di ricordare, attraverso i suoi «persuasori permanenti», che l'amore delle cose del mondo era la via che conduceva alla perdizione e che il cristiano era un *viator* in cammino verso il cielo. Farsi assorbire dal mondo: questo era il peccato dei peccati o, più precisamente, la fonte di tutti i peccati.

Secondo il quadro dottrinale universalmente accettato nel Medioevo, dunque, il «il cristiano e la Chiesa erano al di fuori della linea di evoluzione, di crescita e di espansione naturale, o se vogliamo erano di fatto al di fuori delle leggi di natura: essi erano invece governati da norme di vita divine. La Chiesa era un corpo sociale di specifica istituzione divina, che differiva da tutte le altre società per due aspetti fondamentali. In primo luogo, non seguiva le regole naturali che governavano le tribù, le nazioni, i raggruppamenti etnici e simili: era a-naturale. In secondo luogo, il suo tipo di governo era stato fissato all'atto stesso della sua istituzione. Una società naturale — una tribù, per esempio — governa se stessa ed è guidata dall'intelligenza autonoma, dal giudizio e dalle valutazioni naturali dei membri, senza contaminazioni di alcun preesistente programma, schema definito o dottrina. Il cammino di una società naturale è determinato dai desideri e dai bisogni dei suoi membri, così come vengono da essi stessi interpretati. Sono loro che fissano le mete della società e i mezzi per conseguirli».[4] Di natura tutt'affatto diversa era la Chiesa. In quanto istituzione soteriologica, essa era la manifestazione ecclesiologica del cristianesimo stesso. Il suo cammino era fissato da Dio, non dalle leggi naturali; anzi, le leggi che regolavano l'esistenza storica della Chiesa erano incompatibili con la società naturale. Si poteva essere cristiano solo nella misura in cui l'*homo naturalis* era stato neutralizzato, represso o comunque in qualche modo impastoiato. Il cristiano nasceva nello stesso momento in cui moriva in lui l'uomo naturale, l'uomo dominato dalle passioni e dai desideri del mondo: l'uomo secolare, in una parola.

Entro questa visione della vita, è chiaro che non vi poteva essere spazio alcuno per l'*avaritia*, per il «naturale» desiderio di possedere beni superiori allo stretto fabbisogno. L'Apostolo, al riguardo, era stato chiaro: «Chi desideri di più di quanto gli serve per

4. W. Ullmann, *Radici del Rinascimento*, cit., p. 23.

nutrirsi e coprirsi è per ciò stesso avaro». L'*avaritia* era il desiderio del *superfluum* e questo era identificato con tutto ciò che andava oltre il *necessarium*. L'*avaritia* non era, quindi, lo smodato desiderio di ricchezze, bensì la semplice aspirazione ad avere qualcosa di più di quanto poteva bastare per nutrirsi e coprirsi. Chi cedeva a tale desiderio, cedeva all'*homo naturalis* — che, per definizione, era l'uomo corrotto, perduto, condannato — e si faceva prendere dai lacci del mondo. Peccava e, peccando, si avviava verso la perdizione eterna.

Alla luce di tutto ciò, appare chiaro che l'apparizione del *mercator*, che lavorava per far crescere senza limiti la sua ricchezza e che faceva del guadagno lo scopo stesso della vita, non poteva non turbare, e profondamente, la Chiesa. Era, il *mercator*, la riattivazione dell'*homo naturalis*. La sua sola presenza costituiva per la Chiesa un fatto intollerabile: testimoniava il fallimento del suo programma soteriologico e indicava che una parte del «gregge dei fedeli» si sottraeva di fatto alla sua giurisdizione spirituale. Tutte le manifestazioni della vita umana dovevano appartenere alla Chiesa e tutto ciò che era «naturale» doveva essere metodicamente represso. Per contro, il *mercator*, pur dichiarandosi cristiano e riconoscendo l'autorità della Chiesa, con il suo comportamento contestava silenziosamente il programma ecclesiologico centrato sulla repressione delle passioni naturali e, per di più, sganciava l'economia dall'etica evangelica e quindi introduceva un principio di separazione e di autonomia che la Chiesa non poteva non considerare inammissibile. L'universalismo, l'unitarismo e l'anti-naturalismo della *Weltanschauung* cristiana erano colpiti al cuore. Il *mercator*, pertanto, era una insidiosa minaccia per l'ordine costituito.

Non sorprende, quindi, che nell'autunno del Medioevo accadde che «l'antico primato teologico della superbia cedette al sempre più forte coro di proteste che imputava alla sempre crescente avarizia tutte le nequizie dei tempi».[5] La ragione di ciò è presto detta: la «rivoluzione capitalistica era in pieno svolgimento»[6] e stava moltiplicando a vista d'occhio i *mercatores*, i quali, grazie ai loro spettacolari successi economici, costituivano ormai una poderosa forza eversiva, onnipresente e onnipervasiva. Lo stesso Tommaso d'Aquino, che secondo una certa storiografia accolse «l'elemento domanda e offerta»[7] non esitò a indicare — come del re-

5. J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, Sansoni, Firenze 1978, p. 32.
6. A. Sapori, *Studi di storia economica*, cit., vol. I, p. 267.
7. *Ibidem*, p. 282.

sto avevano fatto prima di lui innumerevoli predicatori, sacerdoti e teologi — nella *avaritia* la «radice di tutti i peccati», in quanto con la ricchezza «si acquistava la possibilità di commettere qualsiasi peccato e di soddisfare tutti i desideri peccaminosi perché ci si poteva giovare della ricchezza per il possesso di qualsiasi bene temporale, secondo il detto delle Ecclesiaste: Tutto obbedisce al denaro».[8]

Ma non era solo l'*avaritia* ciò che turbava l'Aquinate. Egli vedeva, conformemente a quanto avevano insegnato i Padri della Chiesa, nella stessa «sollecitudine per le cose temporali» un pericolo per la salvezza, poiché colui che metteva un impegno eccessivo nel procurarsi i beni del mondo finiva per soffocare nella sua anima la «parola di Dio». Data questa premessa — alla quale si aggiungeva la dottrina della sterilità del denaro, che si appoggiava all'autorità di Crisostomo e a quella dello stesso Aristotele —, praticare la mercatura non poteva non significare dedicarsi a una attività che necessariamente allontanava dalla vita virtuosa e dall'insegnamento della Chiesa. Quando — precisava l'autore della *Somma teologica* — «lo scambio è tra denaro, o fra qualsiasi merce e denaro, non per provvedere alle necessità della vita, ma per ricavare guadagno», allora esso «ha una certa sconvenienza, in quanto nella sua natura non implica un fine onesto e necessario».[9] È appena il caso di accennare al fatto che l'usura[10] è condannata senza mezzi termini, in quanto «l'interesse per il denaro prestato è per se stesso una ingiustizia, poiché si vende così una cosa inesistente, determinando una sperequazione che è in contrasto con la giustizia».[11] Si aggiungeva a ciò il fatto che, per la petrinologia economica, «nessuno poteva acquistare una ricchezza da metterlo in condizione di procurarsi una sussistenza conforme a uno stato superiore».[12]

Stando così le cose, è chiaro che non vi poteva essere posto, in

8. Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, Salani, Bologna, s.d., vol. XI, pp. 274-276.

9. *Ibidem*, vol. XIX, p. 244.

10. Si tenga presente che per Tommaso d'Aquino, come per tutti i teologi medievali, era usura qualsiasi prestito di denaro, quale che fosse l'ammontare dell'interesse. Una tale condanna, se non fosse stata elusa, avrebbe paralizzato il capitalismo, dal momento che il libero commercio del denaro ne è la precondizione indispensabile.

11. Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, cit., vol. XIX, p. 248.

12. A. Negri, *Discorso introduttivo*, in A. Negri (a cura di), *Filosofia del lavoro*, cit., vol. II, p. 38.

una società ordinata secondo i dettami e i valori della Chiesa, per una qualsivoglia attività finalizzata all'accrescimento illimitato della ricchezza. Meno che mai per il commercio del denaro. Già Leone Magno, nel V secolo, l'aveva proscritto dalla comunità dei credenti, sentenziando: «il profitto usuraio del denaro è la morte dell'anima». E questo ammonimento non fu mai dimenticato dalla Chiesa medievale, la quale sempre considerò il prestare denaro una sovversione diabolica dell'ordine morale voluto da Dio. Nella *Tabula exemplorum*, manoscritto del XIII secolo, si può leggere: «Tutti gli uomini si astengono dal lavorare nei giorni di festa, ma i buoi usurai lavorano incessantemente, offendendo così Dio e tutti i santi; e l'usura, dal momento che pecca senza fine, senza fine deve essere punita».[13] Più sintetica, ma non meno drastica, la condanna morale delle attività mercantili che si trova nella frase che veniva ossessivamente ripetuta dai predicatori: *Mercator ergo peccator*.

Colui che esercitava professionalmente l'usura — il *mercator*, per l'appunto — si era venduto a Mammona e aveva chiuso il suo animo alla parola di Dio. Di più: il suo agire intrinsecamente peccaminoso, turbando in profondità l'ordine morale, corrompeva la comunità dei fedeli, in quanto introduceva in essa la sovversione di tutto ciò che le Scritture insegnavano. Il diffondersi della pratica dell'usura veniva a coincidere, in tal modo, con il dilagare non solo del peccato e della corruzione morale, ma anche dell'eresia. Infatti, dal momento che vivere secondo il mondo equivaleva a vivere secondo la carne, il solo fatto che uno si dedicasse professionalmente ai traffici e prestasse, dietro interesse, denaro, rivelava che egli, stregato da Satana, aveva abbandonato la via della salvezza indicata dalla Chiesa. E questo i custodi del messaggio cherigmatico non potevano tollerarlo. Essi, in realtà, percepivano la borghesia come una «classe sovversiva», tutta impastata, e in modo irrimediabile, di peccati e di eresie, la quale, dilatando con la continua, bramosa ricerca del guadagno e dei piaceri mondani, la sfera del secolo, lavorava di fatto per allargare il regno di Satana. Conseguenza: mercatura, secolarizzazione e corruzione morale erano un'unica cosa, le facce di una piramide diabolica che cresceva a vista d'occhio. L'ideale ecclesiastico dell'«economia buona e leale» era l'economia di sussistenza, basata sulla copertura dei bisogni essenziali e sul rifiuto del superfluo. Questo ideale, base spirituale dell'ordine voluto da Dio, veniva intaccato e metodicamen-

13. Cit. da J. Le Goff, *La borsa e la vita*, Laterza, Bari 1987, p. 24.

te corroso dagli uomini che avevano ceduto a Mammona ed erano totalmente dominati dalla passione satanica della accumulazione continua delle ricchezze. «La cupidigia — ammoniva San Tommaso — ha qualcosa di infinito... Il bene dell'uomo per ciò che concerne l'uso dei beni materiali consiste nel fruire con giusta misura: secondo quello che è necessario alla vita tenendo conto delle condizioni personali; nell'eccedere da questa misura consiste il peccato: allorché uno vuole acquistare o conservare al di là di quanto occorra».[14]

L'equilibrio, l'austerità, l'accettazione della propria condizione: questi erano i valori centrali dell'etica sociale cristiana, di fronte ai quali l'idea, tipicamente capitalistica, del guadagno per il guadagno, non poteva non apparire una passione luciferina. L'economia, nell'ambito della *Weltanschauung* cristiana — tutta centrata sulla «netta opposizione fra Dio e Mammona, tra Cristo e il "principe di questo mondo", tra mondo transeunte e Regno di Dio»[15] — non era, né poteva esserlo, concepita come una attività autonoma, retta dalle sue leggi interne. Tutto il contrario: essa era concepita come una realtà che doveva essere imprigionata in una corazza di norme rigorose, assolutamente vincolanti e valide per tutti. Di qui l'idea — squisitamente etica, non già economica — dello *iustum pretium*, ossia del prezzo conforme a quanto la carità e la solidarietà fra i fedeli dettavano. Di qui la condanna del prezzo di mercato[16] — l'unico che l'economia capitalistica possa contemplare — che nel Trecento Jean Gerson così ribadiva: «Vendere una cosa più cara di quanto la si è comprata, se il guadagno è eccessivo, anche tenendo conto delle difficoltà, dei rischi e dei miglioramenti, dei quali si deve pur essere indennizzati, va considerata

14. Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, cit., vol. XIX, p. 246.

15. R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Laterza, Bari 1974, p. 221.

16. «Un curioso episodio della vita di Geraldo di Aurillac († 909) testimonia in modo evidente quanto la morale ecclesiastica fosse incompatibile con il concetto di profitto, cioè con l'elemento fondamentale della mentalità commerciale. Essendosi recato a Roma in pellegrinaggio, il pio abate incontrò, durante il viaggio di ritorno, a Pavia, certi mercanti veneziani che gli offrirono in vendita tessuti orientali e spezie. Egli aveva acquistato a Roma un magnifico palio che mostrò loro precisando quanto lo aveva pagato. I mercanti si complimentarono con lui per la convenienza dell'acquisto, che, dissero, sarebbe stato assai più caro a Costantinopoli. Allora Geraldo, rimproverandosi di aver defraudato il venditore, si affrettò a fargli pervenire la differenza, della quale non riteneva di poter fruire senza cadere nel peccato di avarizia» (H. Pirenne, *Storia economica e sociale del Medioevo*, cit., pp. 40-41).

una colpa e una colpa più grave se, facendo così, si profitta del bisogno del prossimo».[17]

Due concezioni dell'economia si contrapponevano sulla scena europea nel Basso Medioevo: da una parte, la concezione della Chiesa, per la quale l'economia doveva essere incorporata nella società e sottoposta agli imperativi etici fissati dalle Sacre Scritture; dall'altra, la concezione del mercante, per il quale l'economia era una attività pienamente autonoma, regolata da leggi — le leggi del mercato — che nulla avevano a che vedere con le leggi della morale e della religione. Il conflitto, dunque, era inevitabile, tanto più che le ragioni per cui la Chiesa cercava di soffocare lo spirito capitalistico non erano solo morali e teologiche, ma anche politiche e sociali. La Chiesa — lo abbiamo già visto — era una istituzione ierocratica a vocazione totalitaria. Riteneva che tutta la vita dei fedeli le appartenesse di diritto e che, di conseguenza, la sua giurisdizione normativa e potestativa era senza limiti. In aggiunta sentiva il dovere di proteggere il povero e l'indifeso dalle angherie dei potenti e dei ricchi. L'economia di mercato non solo turbava l'equilibrio di un sistema di vita che aveva fatto della stabilità il valore supremo e corrompeva il «gregge umano», ma, nello stesso tempo, costituiva una sfida all'autorità della Chiesa e al suo «programma di clericalizzazione della società»;[18] inoltre, rompeva la solidarietà fra i cristiani e metteva i bisognosi alla mercé dei ricchi. La «totale subordinazione dell'economia all'etica»[19] era, insomma, sia un meccanismo di tutela degli interessi delle classi più povere e indifese, sia uno strumento di dominio nelle mani di una «aristocrazia dello spirito» che predicava l'«unione nell'obbedienza» e concepiva la società come «una falange disciplinata dalla rigida sottomissione dei subordinati ai superiori».[20] Ribellarsi all'ordine costituito o, più modestamente, aspirare a migliorare il proprio stato era, per la Chiesa, un peccato capitale e coloro che lo commettevano venivano «raffigurati come uomini invidiosi».[21] Mercanti, eretici e ribelli erano, di conseguenza, accomunati nella stessa condanna morale e teologica, quali che fossero le loro motivazioni.

Per tutte queste ragioni, quasi un grido d'orrore di fronte allo

17. Cit. da R. Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie*, cit., vol. I, p. 95.
18. O. Nuccio, *Il pensiero economico italiano*, cit., vol. I, p. 448.
19. G. Duby, *Le origini dell'economia europea*, cit., p. 338.
20. G. Duby, *Lo specchio del feudalesimo*, cit., p. 88.
21. J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, cit., p. 331.

scatenamento dello spirito acquisitivo riempie i secoli XIII e XIV. La «cieca cupidigia», come la chiamava Dante, ormai dilaga ovunque e sta corrompendo tutto e tutti. L'ordine, la morale, la fede, la stessa identità del mondo cristiano sono minacciati dai *mercatores*. La loro pratica dissacrante non influenza solo la sfera delle azioni, ma anche quella dei pensieri. In effetti, la mercatura è generatrice di eresie o, quanto meno, rafforzando la sollecitudine dell'uomo per il secolo e i suoi beni transeunti, non può non intiepidire la fede. Non sorprende, perciò, che agli inizi del Trecento, Giacomo di Vitry presenti le città mercantili come veri e propri focolai di eresie che attaccano tutto ciò che è sacro e aprono le porte al marasma morale e all'anarchia politica. «Al di sopra di tutti i mali della città di Babilonia — egli dice — ce n'è uno che è peggiore di tutti: non esiste più una comunità in cui non si trovino fautori, seguaci, partigiani e complici dell'eresia. Alcuni, infatti, ricevendo gli eretici, li difendono per interesse, dispensano ad essi i loro favori ed accolgono gli avversari del loro signore, nemici della fede e traditori del Crocefisso. Altri si lasciano volentieri indurre a prestare la loro fede, perché essi non ordinano di restituire i frutti delle rapine, dei furti, delle usure, ma promettono la salvezza al momento della morte mediante la semplice imposizione delle mani, senza dover riparare niente; e siccome essi attirano i deboli e i lussuriosi con una dottrina permissiva e senza vigore, trovano molti discepoli ad approvarli».[22]

Le parole di Giacomo di Vitry si riferivano in particolare al catarismo, un movimento ereticale che, dividendo i propri adepti in Perfetti (gli unici obbligati all'ascetismo) e in semplici fedeli, «non poteva non piacere ai mercanti assai più dell'intrusione costante, nei loro affari, dei precetti evangelici, con tutti i vincoli che ne venivano alla loro iniziativa».[23]

Ma i borghesi non solo manifestavano una forte propensione a seguire i movimenti ereticali per il fatto che offrivano loro la *chance* di sottrarsi al controllo, frenante ed esoso al tempo stesso, della Chiesa; erano essi stessi a costituire una eresia permanente, in quanto la loro professione era una palese violazione di tutto ciò che le Scritture comandavano. Per questo la Chiesa era obbligata a perseguitare «gli usurai come gli altri ladri poiché essi si impe-

22. Cit. da R. Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie*, cit., vol. I, p. 104.
23. *Ibidem*, p. 104.

gnavano nel mestiere pubblico dell'usura per vivere».[24] D'altra parte, la borghesia, oltre a peccare sfruttando, attraverso il commercio del denaro, quel particolare bene di Dio che era il tempo, introduceva nella comunità un principio dissociativo. La sua divisa era la massimizzazione del profitto, dunque l'egoismo. La razionalità propria del mercato distruggeva la solidarietà che doveva legare fra di loro i fedeli e tendeva a trasformare la società in un sistema di scambi svincolato da ogni preoccupazione morale, in un luogo in cui tutto era traffico, convenienza, calcolo utilitaristico. Ciò, naturalmente, non poteva non far sorgere un grande, inquietante problema etico: un problema che è rimasto conficcato per secoli nel cuore della civiltà occidentale, aprendo una dolorosa ferita che ancora oggi sanguina.[25]

Di ciò lo stesso borghese era consapevole. Egli, malgrado la quotidiana violazione degli imperativi morali della petrinologia economica, restava un cristiano che, sia pure a suo modo, credeva sinceramente negli articoli di fede custoditi dalla Chiesa. Ciò non poteva non far nascere in lui la cattiva coscienza o, quanto meno, una acuta dissonanza cognitiva, che cercava di eliminare durante la vita con contributi alla costruzione di splendide chiese e, in punto di morte, con vistose donazioni a favore delle pie istituzioni. Ma siffatti espedienti non erano in grado di risolvere il problema — anzi, la serie di problemi — che la sua stessa presenza poneva alla cristianità. Il *mercator*, quale che fosse la sua generosità nei confronti dei poveri e delle istituzioni religiose, era condannato a vivere con la coscienza di essere un peccatore; dal canto suo, la Chiesa era tenuta a indicare nella sua professione la fonte di tutti i mali che affliggevano gli uomini. Il carattere paradossale della situazione venutasi a creare a partire dal momento in cui il primo capitalismo incominciò a «lavorare» la società europea era rafforzato dal fatto che la stessa Chiesa si rivolgeva alle grandi compagnie internazionali per soddisfare il suo bisogno di denaro. Così, quando

24. J. Le Goff, *La borsa e la vita*, cit., p. 44.

25. Il socialismo non è stato solo «un grido di dolore» (E. Durkheim, *Le socialisme*, PUF, Parigi 1971, p. 37) suscitato dall'atroce fenomeno della proletarizzazione, ma anche una reazione morale contro una società che ha idolatrato il profitto, e quindi l'egoismo, e che ha preteso, e pretende, tutto trasformare in oggetto di traffico. Quali che siano le conquiste che l'umanità occidentale ha realizzato grazie al capitalismo, esse non possono oscurare il fatto che la mercatizzazione universale costituisce un fenomeno inquietante e, per tanti versi, una perversione dei rapporti fra gli uomini.

fu chiaro che il male era inestirpabile e che esso non era privo di una qualche utilità per la cristianità, i teologi idearono un compromesso — assai problematico e pieno di tensioni, come tutti i compromessi concernenti questioni di principio — grazie al quale la coesistenza fra il mondo dell'economia capitalistica e il mondo della fede divenne meno conflittuale. L'usura rimase un peccato, ma colui che la praticava professionalmente non era condannato ineluttabilmente all'Inferno. Davanti a lui c'era la possibilità di entrare nel Purgatorio, una invenzione nata «alla fine di una grande trasformazione voluta dalla Chiesa come trasformazione di tutta la società: la riforma gregoriana.»[26] Così, grazie al Purgatorio, la salvezza dell'usuraio divenne possibile. Una apertura nella compatta barriera morale e teologica che stava davanti al capitalismo era stata praticata e la borghesia la utilizzò prontamente per continuare ad iniettare nella società feudale quegli agenti corrosivi che, alla distanza, avrebbero finito per sgretolare le pretese totalitarie della Chiesa e avviato il processo di secolarizzazione della cultura occidentale.

In effetti, la natura stessa del capitalismo è incompatibile con la presenza di una istituzione che intenda regolare la produzione e la distribuzione dei beni sulla base di princìpi morali e religiosi. Il capitalismo è *a-morale* e *a-religioso* poiché il suo principio costitutivo è l'*autoregolazione della vita economica*. Esso non conosce, e non può conoscere, che la legge del mercato o, che è lo stesso, la legge della domanda e dell'offerta. Sicché, se è vero che il motto con cui si può riassumere lo spirito del Rinascimento, e quindi della Modernità, che del Rinascimento rappresenta lo sviluppo coerente,[27] è «l'arte per l'arte, la politica per la politica, la scienza per la scienza»,[28] allora si può ben dire che il Rinascimento inizia con l'espansione del commercio internazionale e con la nascita della borghesia come classe autonoma, in quanto, grazie a questo dop-

26. J. Le Goff, *La borsa e la vita*, cit., p. 63. Si tenga presente che Le Goff ha esplicitamente avanzato «l'ipotesi provocatoria che il Purgatorio, permettendo la salvezza dell'usuraio, abbia contribuito alla nascita del capitalismo» (*La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1982, p. 347). Dal canto suo, Robert Fossier ha avanzato la tesi che «quando nel 1197 canonizza Omobono, mercante di Cremona, Innocenzo III santifica la professione» (*L'infanzia dell'Europa*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 662).

27. Cfr. J. Freund, *La fine dello spirito europeo*, Armando, Roma 1983.

28. F. Chabod, *Il Rinascimento*, in AA. VV., *Nuove questioni di storia moderna*, Marzorati, Milano 1970, p. 192.

pio fenomeno, si affermò progressivamente nel seno dell'Europa cristiana l'eretico principio dell'«economia per l'economia».

La civiltà cristiana volle essere una civiltà rigorosamente *unitaria*, vale a dire una organizzazione della società nella quale tutto — la famiglia, l'economia, la politica, l'arte, il sapere ecc. — doveva essere subordinato a un nucleo di valori religiosi, di modo che ogni manifestazione della vita umana avesse uno specifico, inconfondibile carattere spirituale. La civiltà moderna è dominata da una ispirazione diametralmente opposta: ad ogni sfera della vita sociale, oltre che alla sfera d'azione dei singoli individui, essa riconosce un certo grado di *autonomia*. La Modernità, quindi, *divide* ciò che per la *Weltanschauung* cristiana — e non solo per quella cristiana[29] — ha da essere un tutto organico, un sistema gerarchizzato di funzioni aventi un fine trascendente: la salvezza individuale e collettiva. È vero che la civiltà cristiano-medievale conobbe di fatto un numero incredibilmente elevato di giurisdizioni. Ma al di sopra di esse c'era una autorità suprema — la Chiesa — che si riteneva investita della missione divina di dare unità spirituale a ciò che si presentava come un sistema polifonico e perciò disarmonico. In questo senso il mondo medievale fu una *civiltà ecclesiastica*, quanto meno nella sua ispirazione di fondo. Per contro, uno dei princìpi essenziali della Modernità è l'*autonomia dei sottosistemi*. Tale principio si è affermato attraverso l'emancipazione progressiva di sfere sempre più ampie dell'agire sociale dalla tutela delle istituzioni ierocratiche, ossia attraverso il *processo di secolarizzazione*. In effetti, «secolarizzare significa sottrarre una cosa, un territorio o una istituzione all'osservanza religiosa e alla tutela ecclesiastica»,[30] quindi allargare la sfera del profano a spese del sacro. Non già che il sacro evapori, diciamo così, completamente; semplicemente, e nella misura in cui il processo di secolarizzazione avanza, la sua giurisdizione normativa e potestativa si contrae e ciò permette ai «territori» liberati di autoregolarsi.[31]

---

29. La stessa cosa avviene all'interno della *Weltanschauung* marxleninista, la quale costituisce per tanti versi una riproposizione, sotto le sembianze della scienza, dell'universalismo e dell'unitarismo che furono propri della Chiesa cattolica medievale. Essa intende farla finita con il principio dell'autonomia dell'economia e aspira a creare un tipo di organizzazione sociale nella quale la produzione e la distribuzione dei beni siano subordinate a una costellazione di valori fortemente comunitari e solidaristici.

30. H. Lübbe, *La secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 19.

31. Il marxismo, per contro, ritiene di avere individuato il metodo — la rivoluzione permanente, vale a dire il rovesciamento del mondo rovesciato — per estin-

Ebbene: se le cose stanno in questi termini, allora bisogna riconoscere che il *mercator* medievale è stato il primo agente di secolarizzazione, colui che ha iniziato il processo di emancipazione dei pensieri, delle motivazioni e delle azioni dal controllo ecclesiastico. Certo, il suo scopo non fu altro che quello di arricchirsi per conquistare benessere, prestigio e potere. Ma le conseguenze del suo operare andarono ben oltre le sue intenzioni. Tali conseguenze, del resto, furono prontamente percepite con estrema chiarezza dai custodi dell'ortodossia, i quali temevano, e giustamente, che il dilatarsi dell'economia di mercato avrebbe intaccato i princìpi etico-religiosi sui quali viveva la cristianità, nonché la stessa autorità della Chiesa. Videro, in altre parole, che non solo l'economia del profitto offendeva il messaggio evangelico, ma tendeva, spinta dalla sua stessa logica interna, a indebolire e la fede del «gregge» e l'autorità dei suoi «pastori».

In breve: il capitalismo apparve, sin dai suoi primi vagiti, una minaccia per la civiltà ecclesiastica, un soggetto storico che avrebbe potuto, se non fosse stato prontamente soffocato nella culla, scristianizzare l'Europa o comunque generare la miscredenza di massa.

Naturalmente, non possiamo escludere che sia stato l'indebolirsi della fede ciò che facilitò l'affermarsi del capitalismo; ma — come ha osservato Fanfani — fu «anche l'affermarsi dello spirito capitalistico ciò che produsse una riduzione della fede»,[32] in quanto orientò gli uomini a giudicare il mondo con criteri tratti dal mondo stesso e a mettere da parte tutte le idee morali e religiose che erano in conflitto con la logica propria dell'economia di mercato. E li orientò altresì a considerare l'ambiente in cui operavano come una «necessità modificabile» (Comte), vale a dire come una realtà che l'individuo, con i suoi sforzi e la sua intelligenza, poteva riplasmare una volta che avesse adottato la strategia più razionale. Calcolare, prevedere, approntare i mezzi più idonei, fare affidamento esclusivamente sulle proprie energie: questo è ciò che la logica del mercato — l'unica che l'imprenditore deve tenere presente, pena il fallimento della sua impresa — impone in maniera im-

---

guere il sacro liberando gli uomini dal bisogno religioso. Ma il risultato di questa pretesa, là dove i partiti comunisti hanno instaurato la loro dittatura totalitaria, non è stato la completa laicizzazione della vita umana, bensì la *restaurazione del sacro* sotto le sembianze di una religione politica che si ignora.

32. A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, cit., p. 146.

perativa. Chi si sottrae a tale logica — nella quale non c'è posto alcuno per la Provvidenza, i miracoli, la magia — è condannato ad essere espulso dal mercato. Detto in altra forma: *il mercato costringe tutti coloro che partecipano al gioco che in esso si svolge ad essere razionali*. E li costringe altresì ad essere empirici, a «delimitare una realtà operativa, quella che si comporta in un certo modo quando si opera su di essa, al di là di ciò che può accadere quando la si trascende».[33]

Va da sé che la razionalità del mercato è la *Zweckrationalität*, basata sul calcolo rigoroso dei costi e dei ricavi, che è il cuore stesso dell'agire economico. Il che non può non produrre una particolare *forma mentis*, ostile alla magia nonché a tutto ciò che richiede un atto di fede o che pretende dar ragione dei fenomeni utilizzando cause sovrannaturali; una mentalità che tende ad espandersi, fuoriuscendo dalla sfera economica per investire ogni campo dell'agire. Di qui l'atteggiamento scettico del borghese di fronte ai prodotti tipici della «coscienza incantata»: i miracoli, i miti, le leggende. Come può, in effetti, credere ad essi, quando ogni suo sforzo deve tendere ad eliminare dal suo lavoro professionale tutto ciò che è irrazionale? Fra il «mondo della Chiesa» e il «mondo del borghese» non c'è solo una incompatibilità morale; c'è anche una incompatibilità intellettuale, un diverso e inconciliabile modo di leggere la realtà: là dove il cristianesimo vede operare la «mano di Dio», la mentalità borghese scorge fenomeni naturali che devono essere spiegati con cause altrettanto naturali.

Non può meravigliare, pertanto, che il *mercator*, pur restando nell'ambito della Chiesa e della fede, abbia imboccato la strada che sarà perlustrata fino in fondo dal «profano» del XVIII secolo, una strada che porterà al *restringimento* progressivo della giurisdizione delle istituzioni ierocratiche e all'*affievolimento* della fede sino alla miscredenza:[34] la strada della *ratio* e del «disincanto del mondo».

Weber ha colto nel segno quando ha visto nel processo di razionalizzazione un «fondamentale mutamento di coscienza»[35] che ha

33. J. L. Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa*, cit., p. 63.

34. «Fra il profano della fine del XVIII secolo e i suoi antenati c'è differenza di grado piuttosto che opposizione totale» (B. Groethuysen, *Origini dello spirito borghese in Francia*, Einaudi, Torino 1977, vol. I, p. 66).

35. W. Schluchter, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 44.

prodotto la perdita di plausibilità della profezia e la crisi del sacro, vale a dire la fuoriuscita dell'uomo occidentale dalla «coscienza incantata».[36] Ma confonde i suoi lettori quando scrive che «il grandioso processo storico-religioso di dinsincantamento del mondo iniziò con le antiche profezie giudaiche che, insieme al pensiero scientifico greco, rifiutarono i mezzi magici di salvezza».[37] La tradizione culturale giudaica e la tradizione culturale greca sono quanto di più antitetico si possa immaginare, essendo la prima interamente dominata dalla fede e dal dogma e la seconda altrettanto interamente dominata — quanto meno nelle sue punte più alte — dalla ragione e dal libero esame. Certo, è stato più volte ripetuto che il cristianesimo demagificò il mondo. Ma si tratta di una tesi assai problematica, contro la quale militano non pochi fatti storici accertati.[38] Comunque, quale che sia stata la funzione svolta dal cristianesimo nei confronti della magia, è incontestabile che la sua vittoria significò l'acclimatamento «nella civiltà occidentale, che già aveva conosciuto il libero razionalismo della Grecia classica, della più funesta e longeva aberrazione mentale che la storia umana abbia mai visto. Lo spirito restò per secoli immobilizzato e costretto nelle forme della decadente mentalità ellenistica, sciupò energie incalcolabili per rendere a se stesso razionale l'irrazionale, e dovette versare fiumi di sangue per riacquistare il diritto di pensare secondo le leggi del pensiero e il diritto del libero esame sull'autorità del dogma».[39] Lungi dall'aver contribuito al disincantamento del mondo, il giudaismo e i suoi derivati storici — il cristianesimo e l'islamismo — hanno inchiodato il pensiero alla fede e la ricerca filosofica e scientifica agli imperativi del dogma.[40] La

36. Ma già Auguste Comte nel *Discorso sullo spirito positivo* aveva visto nella progressiva emancipazione dello spirito umano dal modo di pensare feticistico e teologico il tratto fondamentale della Modernità.

37. M. Weber, *L'etica protestante*, cit., p. 197.

38. A. A. Barb, *La sopravvivenza delle arti magiche*, in A. Momigliano (a cura di), *Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Einaudi, Torino 1975, pp. 113 e ss.

39. P. Gentile, *Storia del cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1975, p. 217.

40. Il che spiega perché Hegel abbia sentenziato che «la Scolastica non è filosofia» (*Lezioni di storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, vol. 3, i, p. 130). Tesi eccessiva, in quanto nel pensiero scolastico non cessò mai di lavorare lo spirito greco, il quale portò i teologi medievali a conseguenze dirompenti. La verità è che, a partire dalla vittoria del cristianesimo, l'Europa è stata dominata da un conflitto permanente — quello fra messianesimo giudaico e illuminismo greco — che non è stato ancora superato e che costituisce uno degli aspetti più rilevanti della polifonia occidentale.

storia della coscienza disincantata ha ben poco a che vedere con la storia del profetismo o con il movimento puritano.[41] Essa fa tutt'uno con gli sforzi compiuti dal pensiero per emanciparsi dalla visione animistica della realtà, di cui il messianesimo giudaico-cristiano rappresenta una variante particolarmente intollerante e quindi nemica irriducibile del dubbio, senza il quale non è dato vedere come la ragione possa nascere e svilupparsi. È vero che il calvinismo può apparire, rispetto al cattolicesimo, come un passo avanti lungo la via che ha portato alla demagificazione del mondo.[42] Ciò non di meno, esso non ha mai rinunciato — né, del resto, avrebbe potuto farlo — a quello che è il postulato di base dell'animismo: l'assunzione che il mondo è teleologicamente orientato. Per contro, «la pietra angolare del metodo scientifico è il postulato della oggettività della natura, vale a dire il rifiuto *sistematico* di considerare la possibilità di pervenire a una conoscenza vera mediante qualsiasi interpretazione dei fenomeni in termini di cause finali, cioè di progetti».[43] Di qui l'incompatibilità «fisiologica» fra i princìpi del razionalismo critico e la visione provvidenzia-

41. Robert Merton ha cercato di mostrare, *more weberiano*, che l'*ethos* puritano fu un grande stimolatore dello sviluppo scientifico (*Sociologia della scienza*, Angeli, Milano 1981, pp. 305-326). Trovo questa tesi assai poco convincente. In primo luogo, perché i padri fondatori della fisica moderna — Copernico e Galileo — erano cattolici e, in secondo luogo, perché l'ostilità del calvinismo contro la ragione fu accanita. (Lo stesso Merton, del resto, riconosce che a Ginevra solo a partire dalla metà circa del XVIII secolo «la scienza risorse a nuova vita».) La mia tesi è che lo sviluppo delle scienze e del pensiero razionale non è correlato in modo positivo a questa o quella religione, bensì all'esistenza di un ambiente eteroclito — ossia a una situazione di mercato delle idee — nel quale nessuna fede può imporre la sua dittatura spirituale. Il caso olandese è estremamente istruttivo al riguardo. L'Olanda nel XVII secolo fu di gran lunga il Paese più fertile di sapere scientifico e filosofico — vi operarono pensatori della statura di Cartesio, Spinoza, Locke, Grozio e Huygens, per ricordare solo i nomi più famosi — poiché numerose erano le sette religiose e grande era la tolleranza. E infatti la vita spirituale «si fondò solo in misura modesta sulla dottrina prescritta a Dordrecht» e tutte le discipline scientifiche coltivate nelle università «esulavano completamente dalla sfera del calvinismo o dello spirito calvinista» (J. Huizinga, *La civiltà olandese del Seicento*, cit., pp. 58-59).

42. Apparenza contraddetta dai fatti. Nell'Inghilterra della prima metà del Seicento, mentre gli Stuart non credevano alla stregoneria e ridussero al minimo le persecuzioni contro coloro che venivano accusati di possedere poteri magici e perversi, «i calvinisti, i presbiteriani e i puritani consideravano gli stregoni come i migliori servitori del Diavolo» (J. Palou, *La sorcellerie*, PUF, Parigi 1985, p. 83). Accadde così che la caccia alle streghe crebbe enormemente durante la dittatura puritana.

43. J. Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1973, p. 21.

listica della realtà. Di qui altresì la lotta secolare che le scienze hanno ingaggiato per autonomizzarsi non solo dal controllo delle istituzioni ierocratiche, ma dal quadro categoriale del pensiero religioso e, in particolare, dall'idea della Grande Alleanza.[44]

Tale emancipazione è avvenuta attraverso quel grandioso processo storico di «apertura verso mondi nuovi»[45] in cui è consistito lo sviluppo del capitalismo ed è sfociata nella razionalizzazione della vita, che Weber ha magistralmente analizzato. Weber però pensava che la *ratio* era una potenza autonoma — il «primo motore» della secolarizzazione — e quindi non considerava il capitalismo come il fondamento del processo di razionalizzazione, bensì solo come un suo aspetto, senz'altro importante, ma pur sempre parziale e derivato.[46] Pure, nella stessa opera di Weber ci sono gli elementi essenziali per giungere alla conclusione che *il mercato è stato il grande agente di secolarizzazione e l'istituzione grazie alla quale la «ratio» è nata e ha potuto «lavorare» la civiltà occidentale, razionalizzandone le forme di vita.*

Come è noto, per Weber «agisce in modo razionale rispetto allo scopo colui che orienta il suo agire in base allo scopo, ai mezzi e alle conseguenze concomitanti, misurando razionalmente i mezzi in rapporto agli scopi, gli scopi in rapporto alle conseguenze, e infine anche i diversi scopi possibili in rapporto reciproco: in ogni caso egli non agisce né affettivamente (e in modo particolare non emotivamente) né tradizionalmente».[47] Ebbene: una tale defini-

44. Che molti scienziati abbiano cercato di mettere d'accordo i teoremi scientifici con gli articoli di fede della religione da essi professata è un fatto che riguarda la psicologia, non già la struttura logica del metodo scientifico e delle sue assunzioni di base, che sono antitetiche a quelle del pensiero religioso. Una religione ha sempre un nucleo di articoli di fede ai quali essa non può rinunciare, pena la perdita della sua stessa identità; e ciò ne fa, quale che sia il suo tasso di tolleranza, un sistema chiuso. Per contro, la scienza è un sistema aperto nel quale vale il principio che «chi è pronto a sacrificare le regole del gioco pur di salvare la sua opinione preferita, si ritira volontariamente da essa» (H. Albert, *Per un razionalismo critico*, Il Mulino, Bologna 1973, p. 143).

45. P. Chaunu, *L'espansione europea dal XIII al XV secolo*, Mursia, Milano 1979, p. 48.

46. «L'economia capitalistica non è [per Weber] il fondamento e neppure il centro della società [moderna]. Essa diventa un aspetto importante, ma parziale, di un processo di razionalizzazione in senso formale che investe la sfera economica al pari di altre sfere della vita, da quella politica a quella intellettuale» (P. Rossi, *Max Weber. Razionalità e razionalizzazione*, Il Saggiatore, Milano 1984, p. 11).

47. M. Weber, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 23.

zione dell'agire razionale rispetto allo scopo coincide esattamente con l'agire di mercato. Ciò è tanto vero che in *Economia e società* leggiamo che «con razionalità *formale* di un agire economico si deve designare la misura del *calcolo* tecnicamente possibile e relativamente applicato ad esso»; e leggiamo altresì che «il denaro costituisce il mezzo di calcolo economico più perfetto, cioè il mezzo formalmente più razionale di orientamento dell'agire economico... Ogni calcolo monetario razionale, e in particolare ogni calcolo del capitale, è nel profitto di mercato orientato in base a possibilità di prezzi che si fanno sul mercato stesso mediante la lotta degli interessi».[48]

Sulla base di tali definizioni, è legittimo concludere che è il mercato l'istituzione che permette di agire razionalmente, in quanto solo sulla base dei prezzi di mercato espressi in denaro è possibile eseguire il calcolo razionale dei costi e dei ricavi.[49] Esso, quindi, è un *prius* rispetto alla razionalità formale o, se si preferisce, il suo «fondamento». In altre parole, contrariamente a quello che pensava Weber, l'agire di mercato non è un aspetto del processo di razionalizzazione, ma ciò che alimenta tale processo, il suo stesso *generatore*. A mano a mano che la mercatizzazione si estende, fagocitando la produzione per il consumo diretto, non può non affermarsi, contro tutti i modelli di comportamento tradizionali, e in virtù della sua superiorità tecnica, il modello dell'agire razionale strumentale, basato, per l'appunto, sul calcolo razionale dei costi e dei ricavi, calcolo che — conviene ripeterlo — è possibile solo in un sistema di mercato. Come conseguenza di ciò, la società tende a trasformarsi in un immenso sistema merceologico, composto di oggetti da manipolare, sfruttare, commercializzare o, per dirla con le parole di Sombart, in «una immensa azienda nella quale ogni cosa che vive e si muove è registrata in un gigantesco libro mastro

48. *Ibidem*, pp. 80-81 e p. 88. Va qui ricordato che Mises — in un famoso saggio che Weber cita a sostegno della sua critica dell'economia pianificata — ha sostenuto con particolare vigore la tesi che sopprimere il mercato equivale a sopprimere la razionalità stessa, in quanto senza la moneta e i prezzi di mercato — che sono gli indici di scarsità —, non è possibile eseguire il calcolo economico: «La condotta razionale verrebbe staccata da quello che è il terreno proprio del suo dominio. Ci sarebbe qualcosa che potrebbe dirsi condotta razionale e anche razionalità e logica nel pensiero stesso? Storicamente la razionalità umana è uno sviluppo della vita economica. Potrebbe ancora esistere quando ne fosse distaccata?» (*Il calcolo economico in uno Stato socialista*, in F. A. Hayek, a cura di, *Pianificazione economica collettivistica*, Einaudi, Torino 1946, p. 101).

49. Cfr. S. Segre, *Max Weber e il capitalismo*, ECIG, Milano 1983, pp. 15-20.

nei termini del suo valore monetario».[50] Chi opera in un tale sistema può «riuscire» solo a una tassativa condizione: che rispetti le leggi oggettive del mercato, che poi sono le leggi della logica catallattica, la quale fa tutt'uno con la *ratio*. In questo senso — ma solo in questo senso — *razionalità (formale) e mercato (economico) sono un'unica cosa*.[51]

A questo si deve aggiungere che, «determinato inizialmente dalla evoluzione verso la razionalità economica, il calcolo dei costi e dei ricavi agì a sua volta sulla razionalità e, una volta definito e quantificato il settore economico, questo tipo di logica o di metodo di comportamento proseguì allora il suo cammino progressivo di conquistatore, soggiogando, e cioè razionalizzando, gli strumenti e le filosofie dell'uomo, le sue pratiche medievali, la sua visione del cosmo, la sua concezione dell'esistenza, l'insieme delle sue preoccupazioni, ivi comprese le sue nozioni estetiche e di giustizia. In questo senso, è estremamente significativo che la scienza moderna naturalistico-sperimentale si è sviluppata nei secoli XV, XVI e XVII, e non soltanto parallelamente al processo sociale generalmente indicato come crescita del capitalismo, ma anche all'esterno della fortezza del pensiero scolastico, affrontando la sua sprezzante ostilità... L'individualismo coriaceo di Galileo si confonde con quello della classe capitalistica in ascesa. Il chirurgo comincia allora ad elevarsi al di sopra della levatrice e del barbiere. L'artista che era nel contempo ingegnere e impresario — un tipo reso immortale da uomini come Leonardo da Vinci, Alberti, Cellini, e lo stesso Duhrer che progetta piani e fortificazioni — illustra alla perfezione... lo spirito dell'individualismo razionalistico ispirato al capitalismo ascendente. La prassi capitalistica trasforma l'unità monetaria in strumento di calcolo razionale, solo rapporto fra costi e ricavi, il cui monumento supremo è la partita doppia».[52]

---

50. W. Sombart, *Capitalism*, cit., p. 197.

51. Va da sé che, giudicato in base alla razionalità sostanziale, il capitalismo può apparire un sistema altamente irrazionale. Il che è ciò che avviene, per fare solo un esempio, negli scritti di Marx, dove il capitalismo viene presentato come «un mondo stregato, deformato, con la testa in giù» (*Il Capitale*, cit., vol. III, 3, p. 242) in quanto con il suo sfrenato individualismo acquisitivo-competitivo fa scempio della solidarietà sociale.

52. J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, cit., pp. 119-120. La stessa tesi è stata formulata da Mumford: «Fra il 1278 e il 1340, secondo il Lucas, Genova incominciò a tenere la sua contabilità municipale a partita doppia; a Venezia già nel 1494 Luca Pacioli pubblicò un trattato su questo metodo di contabilità. Questi fatti sono pietre miliari del nuovo sviluppo, poiché nella ragioneria commerciale, il giorno del giudizio può essere prossimo. Quali che fossero le

Fu, insomma, il capitalismo che razionalizzò la vita degli europei, imponendo loro un *habitus* mentale in cui il pensiero quantitativo, il calcolo rigoroso delle risorse da impiegare per conseguire gli scopi voluti, il rispetto delle impersonali leggi del gioco catallattico ebbero una parte sempre più crescente, sgretolando, pezzo dopo pezzo, la cultura medievale, tutta ripiegata sulla *traditio* e sulla reiterazione di modelli di comportamento ancorati all'«eterno ieri». Quella che Edmund Husserl ha chiamato la «matematizzazione della natura»[53] non è stata altro, a ben guardare, che lo sviluppo coerente, nel campo scientifico, della *forma mentis* che si era formata nel mercato e grazie al mercato.[54] Come ha scritto Alex Murray, «non può essere dubbio che le necessità del commercio costituirono uno stimolo importante alla diffusione e alla crescita dell'aritmetica. Il denaro si divide e si moltiplica con facilità e precisione; permette di ridurre le merci a un divisore comune; e il suo uso ne incoraggia la circolazione. La diffusione della moneta nell'intera società è un invito indiretto a calcolare attraverso i numeri. Specialmente dopo il millennio, il commercio europeo accettò questo invito»[55] e, precisamente per questo, mise in moto la macchina della razionalizzazione che avrebbe portato «dal mondo del pressappoco all'universo della precisione»,[56] un mondo impregnato di matematica — «la natura è scritta con caratteri matematici», dirà Galileo, sintetizzando il suo programma scientifico — di calcoli, di cifre e dominato dall'*homo oeconomicus*, che manipola, trasforma e dinamizza ogni cosa per adattare la realtà alle sue esigenze e ai suoi progetti di vita. Si assiste così non solo al trionfo della razionalità strumentale, ma anche a quel-

---

speranze, le ambizioni, gli schemi, c'era sempre la cifra a frenare la sbrigliata immaginazione. Questo uso metodico dei numeri, diffuso dalla notazione araba, fu un profondo contributo all'economia umana: il pensiero sistematico quantitativo moderno incominciò in questo punto» (*La condizione umana*, cit., pp. 199-200).

53. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 53.

54. Simmel su questo punto è stato molto esplicito: «L'economia monetaria introdusse per la prima volta nel mondo l'idea del calcolo economico esatto... Una interpretazione matematica esatta della natura non è se non una replica teorica dell'economia monetaria» (*Filosofia del denaro*, cit., p. 231).

55. A. Murray, *Ragione e società nel Medioevo*, Editori Riuniti, Roma 1986, p. 204.

56. A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino 1967.

lo della mentalità utilitaristica. A partire dal Quattrocento, persino «la religiosità si converte in calcolo di vantaggi, in una speculazione riuscita, sia nel campo economico che in quello politico».[57]

Nulla mostra la formidabile potenza razionalizzatrice del mercato meglio della concezione del tempo che si diffonde a partire dal Basso Medioevo. Il tempo, per il cristianesimo medievale, non era una cosa dell'uomo, bensì di Dio, e la Chiesa aveva il dovere missionario di gestirlo come un mezzo di salvezza, insegnando ai fedeli a viverlo religiosamente. Radicalmente altra fu la concezione del tempo del mercante, per il quale esso era «occasione prima di guadagno, poiché chi aveva il denaro stimava di poter trovare profitto dal rimborso di chi non ne aveva a sua immediata disposizione».[58] Inoltre gli affari non potevano essere condotti senza formulare ipotesi di cui il tempo era la trama stessa: occorreva prevedere per comprare e vendere nei momenti favorevoli; occorreva altresì risparmiare il tempo, poiché *il tempo era denaro*, quindi un bene prezioso che doveva essere speso con giudizio e in modo «profittevole». Tutto ciò faceva dire a Francesco Datini: «Colui che avanza l'altro, che meglio sa spendere il suo tempo».

Certo, il *mercator* non disdegnava il «tempo religioso», ma la sua professione esigeva che accanto ad esso ci fosse il «tempo profano», quantificato e perciò misurabile; il tempo che doveva essere considerato una merce fra le altre merci, anzi come la merce più preziosa, dal momento che solo il corretto uso del tempo poteva garantire il successo delle sue imprese. Una siffatta idea del tempo — che la Chiesa non poteva non considerare blasfema, in quanto profanava, degradandolo a bene di mercato, ciò che era un bene sacro — era strettamente connessa a una nuova visione della vita: la vita come *nec-otium*, non ozio, fare metodico, ordinato, disciplinato, in cui il principale fine era il guadagno. Questa visione è espressa già con estrema chiarezza da Paolo da Certaldo: «Non dire domani farò, se sarai negregente in fare i fatti tuoi non potresti essere altro che un povero». Sicché quando Leon Battista Alberti scriveva che «chi non sa perdere il tempo sa fare ogni cosa, e chi sa adoperare il tempo, costui sarà signore di qualunque cosa e' voglia»,[59] non faceva che ricordare qualcosa che non era affat-

57. A. von Martin, *Sociología del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, Città del Messico, 1962, p. 35.

58. J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino 1977, p. 40.

59. L. B. Alberti, *Libri della famiglia*, Einaudi, Torino 1980, p. 215.

to una invenzione del capitalismo post-medievale, come pensava Sombart, bensì uno dei più tipici e significativi prodotti culturali della rivoluzione commerciale dei secoli XIII e XIV.

C'è di più. Poiché tutto indicava che la giusta misura del tempo importava sempre più il buon andamento degli affari,[60] emerse prepotente l'esigenza di ideare strumenti atti ad ottenere tale giusta misura. Si diffuse così, parallelamente al processo di secolarizzazione del tempo, l'uso degli orologi: un fatto di tale rilevanza da indurre Mumford a scrivere che «l'orologio e non la macchina a vapore è stato lo strumento più importante della moderna era industriale... Le campane della torre dell'orologio vennero quasi a definire l'esistenza della città. La misura del tempo divenne un servirsi del tempo, un contare il tempo, un regolare il tempo. Quando ciò avvenne, l'eternità smise di essere la misura e lo scopo delle azioni umane».[61] In tal modo il tempo fu sottratto alla giurisdizione della Chiesa: non era più un bene di Dio gestito dai chierici come preparazione all'altra vita; ora era una risorsa dell'uomo di affari, che lo spendeva in modo profano e per scopi per i quali il cristianesimo provava una profonda avversione morale. E poiché il tempo è un'astrazione onnipresente e onnipervasiva, qualcosa alla quale non si può sfuggire e dentro la quale tutto si svolge, la stessa vita incominciò a laicizzarsi e, laicizzandosi, si sottrasse al dominio del sacro.

La progressiva laicizzazione della vita non poteva, naturalmente, non sfociare nella secolarizzazione del sapere e dell'insegnamento. I *mercatores* erano insoddisfatti del sapere di cui i chierici detenevano il monopolio, in quanto esso era scarsamente o punto utilizzabile nei loro affari. D'altra parte la pratica della mercatura richiedeva un certo grado e un certo tipo di istruzione; occorreva saper leggere gli *instrumenta* (cioè gli atti notarili), saper calcolare e saper parlare le lingue dei Paesi con i quali si intrecciavano relazioni d'affari: tutte cose che il sapere teologico non era in grado di fornire. Allora i *mercatores*, pungolati da esigenze che le istituzioni addette alla produzione e alla socializzazione delle conoscenze non erano in grado di soddisfare, incominciarono «a fondare nelle città un insegnamento laico, che fu il primo che l'Europa conobbe

60. Sulla funzione del denaro rispetto al tempo sono particolarmente istruttive le riflessioni di V. Mathieu, *Filosofia del denaro*, Armando, Roma 1985, pp. 48 e ss.

61. L. Mumford, *Tecnica e cultura*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 30.

dopo l'estinzione, verso il VII secolo, di quello dell'antichità».[62] Nacquero e proliferarono, nei grandi come nei piccoli centri mercantili e manifatturieri, le scuole comunali «con uno scopo essenzialmente tecnico, idoneo per i futuri uomini di affari, a cui non si richiedeva certamente una preparazione classico-religiosa, bensì conoscenze operative (diritto, calcolo, lingue)». Si arrivò addirittura all'idea che «l'istruzione dei fanciulli doveva essere un "servizio pubblico", ufficialmente a beneficio della collettività, in realtà a vantaggio della borghesia».[63] E si arrivò altresì a concepire l'istruzione non più come un mezzo per avvicinarsi alla parola di Dio, bensì come un mezzo di affermazione sociale e di dominio dell'ambiente. Il sapere, in tal modo, in quanto strumento di previsione, incominciò ad essere identificato con il potere dell'uomo sulla natura, quindi, in buona sostanza, con la tecnica.

Altra conseguenza della penetrazione del mercato nei tessuti della società medievale fu la separazione della sfera politica dalla sfera religiosa. Dal momento che colui che voleva partecipare al gioco della catallassi doveva rispettare una sola legge — quella del profitto — e mettere da parte ogni considerazione che non fosse di indole utilitaristica, era naturale che «il capitalista esigesse che lo Stato proclamasse e garantisse la libertà di coscienza, di modo che nessun vincolo di ordine religioso, direttamente o indirettamente, rimanesse a coartare la sua azione»;[64] ossia, era naturale che chiedesse che lo Stato fosse a-confessionale. La tolleranza — questa virtù tipicamente borghese — non era altro che la conseguenza diretta del fatto che «nello scambio si ignoravano completamente le convinzioni religiose e morali delle parti contraenti, come d'altronde si ignoravano le altre peculiarità».[65] Lo Stato di cui il borghese aveva un bisogno vitale era uno Stato che adoperasse il monopolio della violenza per tutelare la proprietà privata, garantire la cogenza dei contratti e proteggere (ed eventualmente stimolare) la libera iniziativa: uno Stato, dunque, a giurisdizione limitata e senza poteri discrezionali,[66] che riconoscesse l'esistenza di una

62. H. Pirenne, *Histoire économique de l'Occident médiéval*, cit., p. 370.

63. A. M. Nada Petrone, *L'ascesa della borghesia nell'Italia comunale*, cit., p. 81.

64. A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, cit., p. 85.

65. L. Goldmann, *L'illuminismo e la società moderna*, Einaudi, Torino 1967, p. 36.

66. L'esempio più noto dell'avversione della borghesia nei confronti di ogni forma di governo discrezionale, non disciplinato da alcuna legge e non limitato da alcun contro-potere, è la Repubblica di Venezia, ove tutta la struttura costitu-

«riserva» ove il gioco della catallassi potesse svolgersi senza interferenze e che, eventualmente, mettesse le sue risorse organizzative a disposizione dei privati per facilitare il conseguimento dei loro obiettivi economici.[67]

Last but not least, il capitalismo ha potentemente contribuito all'«individualizzazione» dei modi di pensare, di sentire e di agire dell'uomo occidentale. Quello che Burkhardt ha chiamato lo «svolgimento dell'individualità»[68] non è spiegabile se non si tiene presente la logica immanente all'economia di mercato. La stretta «correlazione fra economia monetaria, individualizzazione e allargamento della cerchia sociale — ha scritto Simmel — si rivela soprattutto nel carattere del commercio che è evidentemente collegato da un lato con il prevalere dell'economia monetaria, dall'altro con l'ampliamento dei rapporti e il superamento del gruppo ristretto e autosufficiente dei tempi primitivi... È la tecnica commerciale che consente al mercante itinerante, che spezza i confini dei gruppi e che è il vero pioniere dell'economia monetaria, di sottrarsi a quei livellamenti e a quelle fusioni che sono propri delle altre professioni, spingendolo a contare sulle proprie forze e sul proprio coraggio».[69] Nella società feudale «l'individuo apparteneva prima di tutto alla famiglia. Famiglia estesa, patriarcale o tribale. Sotto la direzione di un capo famiglia, essa soffoca l'individuo, imponendogli proprietà, responsabilità, azioni collettive».[70] E la famiglia, a sua volta, appartiene a una comunità più ampia, di cui il supremo reggitore, con poteri autocratici, è il signore, proprietario della terra e delle persone che ad essa sono ascritte *a nativitate*. Il processo di mercatizzazione rompe questa struttura rigida e chiusa al tempo stesso e crea le condizioni dell'«autonomizzazione dell'individuo dalla comunità».[71] Slarga gli orizzonti, dinamiz-

---

zionale aveva un fine preciso: scongiurare il pericolo, sempre presente, che il potere decisionale si concentrasse nelle mani di un unico individuo. Ciò fu realizzato grazie a un complicato sistema di controlli incrociati «in modo da garantire il rispetto delle leggi, anche a costo di una certa perdita di efficacia esecutiva» (F. Lane, *Storia di Venezia*, cit., pp. 113-114).

67. In realtà, in quel particolare laboratorio storico che fu il Comune, la borghesia riuscì a fare qualcosa di più: trasformò la politica in una funzione dell'economia.

68. J. Burkhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1980, p. 125.

69. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit., p. 496.

70. J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, cit., p. 303.

71. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Parigi 1985, p. 127.

za ogni cosa, mette in contatto regolare gruppi sociali altrimenti isolati e ripiegati su se stessi; soprattutto costringe il mercante a contare solo ed esclusivamente sulle proprie forze: egli diventa un libero operatore economico che non deve rendere conto del suo operato a nessuno e che, in aggiunta, non può appoggiarsi sulla tradizione, poiché questa non gli può essere di molto aiuto, dal momento che deve partecipare a un gioco le cui regole sono del tutto nuove. Il mercante deve, almeno parzialmente, sradicarsi dalla sua comunità di appartenenza, svincolarsi dalla struttura normativa della tradizione, percorrere, da solo, una strada impervia e inesplorata, diventare, in un certo senso, un «capitano di ventura». Giustamente perciò Lucien Goldmann ha scritto che con il mercato «l'individuo, il quale costituisce nella produzione e nella circolazione dei beni soltanto una componente di un processo complessivo, fa la sua apparizione quale *entità autonoma*, quasi una specie di monade, quale una prima *origine*».[72] Ciò avviene non solo perché la mercatizzazione separa l'economia da tutto il resto; ciò avviene anche e soprattutto perché la mercatizzazione separa gli stessi individui e scioglie una parte dei legami comunitari e, così operando, crea una scena sociale del tutto nuova, caratterizzata, per usare il lessico di Gino Germani, dalla prevalenza dell'«azione elettiva» sull'«azione prescrittiva».[73] L'individuo, ora, non è più ascritto in modo irrimediabile al suo *status*, bensì deve sceglierne uno o, meglio, deve conquistare la sua posizione nella gerarchia sociale giocando di destrezza e utilizzando tutto ciò — cose, uomini, opportunità — che la circostanza in cui opera gli offre.

La società tradizionale è una *Gemeinschaft*, nella quale la posizione degli attori sociali è fissata *a nativitate* e legata organicamente a una serie di gruppi intermedi. L'attore, di regola, non sceglie il suo *status*, bensì lo eredita e, con lo *status*, eredita tutta una serie di diritti e di doveri che definiscono in maniera rigida la sua identità. La società che si forma attraverso il processo di mercatizzazione presenta caratteristiche del tutto differenti. Si tratta di una *Gesellschaft*, nella quale gli attori sociali sono entità monadiche che «hanno per proprio fine il loro particolare interesse»[74] e che, at-

72. L. Goldmann, *L'illuminismo e la società moderna*, cit., p. 31.
73. G. Germani, *The Sociology of Modernization*, Transaction Books, New Brunswick 1981, p. 13.
74. G. W. F. Hegel, *Lineamenti fondamentali di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1984, p. 167.

traverso gli esiti del gioco catallattico, — esiti, per altro, mai definitivi — conseguono una determinata posizione sociale. Ogni attore è, quanto meno in punto di principio, l'artefice della sua fortuna. L'*eguaglianza* — un'eguaglianza puramente formale, che «non esclude differenze di classe nella realizzazione dei diritti stessi»[75] — è uno degli elementi costitutivi della società di mercato. Tutti hanno gli stessi diritti, poiché «lo scambio è essenzialmente democratico»[76] e universalistico: non conosce differenze di religione, di razza, di nascita e di sesso; conosce soltanto le «capacità di mercato» e in base ad esse premia coloro che partecipano al gioco catallattico. Conosce, in altre parole, individui astratti. In questo senso, al centro della società di mercato c'è l'individuo che progetta la sua esistenza futura: ciò che egli sarà, non sarà altro che il frutto delle sue scelte e del suo lavoro; il suo essere, quindi, coincide con il suo fare. Egli ormai — lo proclamano a chiare lettere nel Quattrocento Matteo Palmieri e Gian Pico della Mirandola, per limitarsi a ricordare i pensatori più noti — è *homo faber*: «*Faber* del suo mondo e della sua fortuna, di sé nell'etica, della sua casa nell'*economia*, della sua città nella politica».[77] In breve: il mercato ha generato l'uomo moderno e scalzato la visione teocentrica della realtà per sostituirla con la visione antropocentrica.

75. C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, ISEDI, Milano 1973, p. 303.
76. L. Goldmann, *L'illuminismo e la società moderna*, cit., p. 36.
77. E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Laterza, Bari 1965, p. 121.

Capitolo IX

GLI STATI NAZIONALI E IL CAPITALISMO

> Lo Stato moderno, che non ha costruito il capitalismo ma lo ha ereditato, talora agisce a suo favore, talaltra ne ostacola i propositi; a volte gli permette di espandersi liberamente, ma in altri casi distrugge le sue risorse.
>
> *Fernand Braudel*

La conclusione generale dell'analisi finora condotta può essere così sintetizzata: l'«anarchia feudale» e la guerra permanente fra l'Impero e la Chiesa resero possibile la nascita della città autonoma, la quale, tenendo a battesimo la borghesia e lo spirito imprenditoriale, svolse il ruolo di «primo motore» della rivoluzione permanente capitalistica.

Questa conclusione, da me anticipata in un saggio apparso sulla «Biblioteca della Libertà», non ha punto convinto Luciano Cavalli. Dal momento che — egli ha osservato, appoggiandosi alla autorità scientifica di Weber — lo Stato nazionale tolse alle città la loro autonomia, si può sostenere che fra l'esperienza dei Comuni e la moderna società capitalistica c'è stato uno iato.[1] L'obiezione merita una articolata risposta, non fosse altro perché è largamente diffusa, soprattutto fra gli economisti, i quali, spesso «obnubilati dalla rivoluzione industriale moderna o contemporanea, non riconoscono altro capitalismo che il capitalismo industriale»,[2] con il risultato che il problema della genesi del capitalismo si trasforma surrettiziamente nel problema della genesi della rivoluzione industriale: due problemi che vanno tenuti rigorosamente distinti, anche se è chiaro che sono strettamente collegati fra di loro. E que-

1. L. Cavalli, *La città «primo motore»?*, in «Biblioteca della Libertà», 1987, n. 98, p. 36. Una obiezione analoga è stata formulata da R. J. Holton, *Cities, Capitalism and Civilization*, Allen and Unwin, Londra 1986, pp. 63 e ss.

2. G. Fourquin, *Storia economica dell'Occidente medievale*, cit., p. 314. Non tutti gli economisti però commettono l'errore di identificare il capitalismo con il capitalismo industriale. Per esempio, John Hicks ha visto nell'«industrializzazione la continuazione del processo dello sviluppo mercantile» (*Una teoria della storia economica*, cit., p. 214).

sto per una ragione assai semplice: che il capitalismo non è nato come Minerva dalla testa di Giove. Ha avuto una lunga gestazione e una infanzia e una pubertà che si sono prolungate per secoli, prima di acquisire gli attributi tipici della maturità. Certo, non è sufficiente imbattersi in uno o più imprenditori perché si possa parlare di capitalismo e, neanche, a rigore, di pre-capitalismo. Il requisito essenziale perché si possa parlare di capitalismo razionale è che vi siano una molteplicità di imprenditori che «operino in vista delle opportunità di mercato»[3] e che essi facciano *sistema*; di più: che tale sistema sia a carattere *mondiale*. Il che è esattamente quello che pensano gli storici dell'economia medievale, i quali sono concordi[4] nel ritenere che a partire dal XIV secolo si può e si deve parlare di capitalismo, in quanto nel seno del modo di produzione dominante — che era quello curtense — i *mercatores* erano riusciti a creare «il primo abbozzo di una *Weltwirtschaft*».[5]

Tale *Weltwirtschaft* — è appena il caso di accennarlo — non possedeva tutti gli attributi del capitalismo contemporaneo. Ma come avrebbe potuto essere diversamente? «L'evoluzione del capitalismo è un fenomeno continuo».[6] Essendo una realtà storica essenzialmente dinamica — non a caso Marx lo ha definito una «rivoluzione permanente» — alla perenne ricerca di nuove frontiere — in questo senso si può senz'altro dire che il capitalismo ha una *vocazione imperialistica*:[7] non conosce limiti alla sua espansione, poiché tutto, in punto di principio, può essere trasformato in oggetto di mercato — ha più volte cambiato volto e molto ha viag-

3. M. Weber, *General Economic History*, cit., p. 334.

4. La concordia degli specialisti è tale che Jean Meyer ha ritenuto di poter affermare che «nessuno, ormai, osa negare che il nostro capitalismo occidentale è nato nell'Italia urbana e cattolica alla fine del Medioevo» (*Les capitalismes*, PUF, Parigi 1981, p. 57).

5. J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, cit., p. 62. Sapori ha molto insistito su questo punto e ha rifiutato la qualifica di «cittadino» per il sistema produttivo delle Repubbliche italiane, in quanto esso era «al centro della vita economica di tutto il mondo» (*Studi di storia economica*, cit., vol. I, p. 503).

6. A. Cotta, *Le capitalisme*, PUF, Parigi 1977, p. 27.

7. «La completa *reificazione*, il *rovesciamento* e la *follia* del capitale come capitale produttivo di interesse — in cui tuttavia non fa che manifestarsi l'intima natura della produzione capitalistica, la sua follia, nella forma più tangibile — è il capitale in quanto *bearing "compound interest"* quando appare come un Moloch che pretende il mondo intero come vittima a lui spettante, ma che per un fatto misterioso non vede mai soddisfatte, anzi, sempre frustrate le sue legittime richieste che derivano dalla sua stessa natura» (K. Marx, *Teorie del plusvalore*, in *Opere complete*, cit., vol. XXXVI, p. 491).

giato. La sua storia è un susseguirsi di metamorfosi e di *translationes*. E tuttavia esso è sempre stato dominato dal principio di continuità. Ogniqualvolta si studia una sua fase, si scopre che essa non è stata altro che lo sviluppo di una fase precedente; e si scopre soprattutto che i vari stadi della sua evoluzione storica hanno un unico protagonista: *lo spirito imprenditoriale*. Per questo Jean Delumeau, sintetizzando le acquisizioni della più recente storiografia, ha scritto che «fra l'epoca del capitalismo commerciale e finanziario e quella del capitalismo industriale non c'è soluzione di continuità; la prima ha preparato la seconda e il legame fra le due epoche fu costituito dallo spirito capitalistico — quello stesso che mise a punto, molto prima del XVI secolo, gli strumenti commerciali, bancari, finanziari e contabili di cui ci serviamo ancora oggi».[8] Non riconoscere ciò, significa negare l'evidenza storica e ripetere a distanza di 80 anni — durante i quali centinaia di ricerche storiografiche hanno modificato, e in modo radicale, l'immagine tradizionale dell'economia medievale — quello che fu l'errore di Sombart e Weber: «il rifiuto sistematico di ammettere lo sviluppo di strutture e mentalità capitaliste nell'Europa occidentale alla fine del Medioevo»; un rifiuto che è strettamente legato «all'immagine, classica e facile, di una società interamente dominata dagli imperativi religiosi».[9] Significa, in altre parole, rifiutarsi di prendere atto che il Basso Medioevo fu, per tanti versi, l'antitesi dell'Alto Medioevo o, più precisamente, un'epoca caratterizzata dall'emergere di pratiche, mentalità e istituzioni che annunciavano, sia pure in forme non pienamente sviluppate, la Modernità.[10]

D'altra parte, gli stessi storici dell'industrializzazione, da Paul Mantoux a David Landes,[11] hanno riconosciuto esplicitamente che essa non avrebbe potuto avere luogo senza la rivoluzione commerciale di cui la città medievale fu il primo motore. C'è di più. In un'opera relativamente recente Peter Kriedte, Hans Medick e Jürgen Schlumbohm hanno documentato che la prima fase dell'industrializzazione «risale addirittura all'Alto Medioevo, allorché, con lo stabilirsi di una divisione del lavoro mediata dal mercato, basata sui presupposti di un duraturo incremento della popolazio-

8. J. Delumeau, *La civilization de la Renaissance*, Arthaud, Parigi 1984, p. 238.
9. J. Heers, *L'Occident aux XIV et XV siècles*, cit., p. 226.
10. Di qui la definizione data da Michel Mollat del Basso Medioevo: «L'epoca della polifonia» (*Génèse médiévale de la France moderne*, Arthaud, Parigi 1977, p. 9).
11. P. Mantoux, *La rivoluzione industriale*, cit., p. 63; D. Landes, *Prometeo liberato*, cit., p. 29.

ne e di una crescente produttività del settore agricolo, l'economia feudale si trovò ad operare in circostanze profondamente mutate».[12] Tutto, insomma, sembra indicare che Ronald Hartwell aveva ragione quando scriveva: «Ma è proprio necessario *spiegare* la rivoluzione industriale? Non può essere stata la fase culminante di un processo non spettacolare, la conseguenza di un lungo periodo di sviluppo?».[13] Quel processo, per l'appunto, che iniziò dopo il millennio e che, attraverso tappe successive, ha generato la moderna società industriale. Il che suggerisce che l'ipotesi metodologica dalla quale si deve partire quando si studia lo sviluppo storico del capitalismo è che tale sviluppo, esattamente come la natura, non conosce salti, bensì trasformazioni cumulative.[14] Pertanto, parlare di iato con riferimento alla transizione dall'economia delle città autocefale all'economia degli Stati nazionali è quanto meno eccessivo. Un mutamento della scena economica, oltre che di quella politica, ci fu senz'altro con l'ingresso delle monarchie assolute, ma non tale da legittimare la tesi di quanti continuano a pensare che il capitalismo sia nato nel XVI secolo. Indubbiamente fu superato un limite, una «soglia», in quanto «l'improvvisa espansione del mercato mondiale, la molteplicità delle merci in circolazione, la rivalità fra le nazioni europee per impadronirsi dei prodotti dell'Asia e dei tesori dell'America, il sistema coloniale, contribuirono fondamentalmente a spezzare i limiti feudali della produzione»;[15] ma ciò non autorizza a pensare che la storia del capitalismo inizi con le grandi scoperte geografiche.[16] Lo stesso Marx, alla cui autorità scientifica tanti studiosi hanno creduto di potersi appoggiare per negare l'esistenza di un capitalismo medievale, riconobbe l'importanza del principio di continuità quando scrisse che «nel

12. P. Kriedte, H. Medick e J. Schlumbohm, *L'industrializzazione prima dell'industrializzazione*, cit., p. 16.

13. R. M. Hartwell, *La rivoluzione industriale*, Laterza, Bari 1973, p. 124.

14. La validità di tale ipotesi metodologica trova una ulteriore conferma quando si prende in esame il «successo» giapponese, il quale, sulla base delle ricerche storiche più recenti, non appare più come un salto improvviso da un'economia statica ad una economia autopropulsiva, bensì il naturale sviluppo di un processo già in atto nel periodo Togukawa, che l'apertura del Giappone all'Occidente capitalistico si limitò ad accelerare.

15. K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. III, 1, p. 399.

16. Conviene qui ricordare quanto ha autorevolmente sostenuto Earl Hamilton: «Non si può attribuire l'origine del capitalismo a fenomeni generati dalla scoperta dell'America o della rotta sudafricana» (*El florecimiento del capitalismo*, cit., p. 17).

suo primo periodo, ossia il periodo della manifattura, il modo di produzione moderno si sviluppò unicamente là dove le condizioni necessarie per la sua applicazione si erano venute a creare nel Medioevo. Si confronti ad esempio l'Olanda con il Portogallo. E se nel sec. XV e ancora in parte nel secolo XVII l'ampliamento improvviso del commercio e la creazione di un nuovo mercato mondiale esercitavano una influenza decisiva sulla rovina dell'antico modo di produzione e sullo slancio del modo capitalistico, *ciò accadeva perché il modo di produzione capitalistico esisteva già*».[17]

Qui Marx riconosce esplicitamente che la rivoluzione economica che si ebbe nel Cinquecento e nel Seicento, e grazie alla quale il capitalismo divenne, a tutti gli effetti, un'economia-mondo, non fu che l'applicazione su scala planetaria delle forme economiche che erano state ideate e saggiate nei secoli precedenti. L'esempio di Tolosa — analizzato da Gilles Castex in un saggio apparso sulle «Annales» nel 1954 — è una precisa conferma della validità del «principio di continuità».[18] «L'esportazione di guado — scrive Castex — che risaliva ai tempi di Carlomagno, era nel secolo XIII una componente della civiltà europea. E tuttavia si è tutti concordi nel riconoscere che il XVI secolo vide sorgere una Tolosa fino a quel momento sconosciuta. Il commercio di guado assunse una tale importanza da far subire alla città un cambiamento di natura, rendendosi corresponsabile della liquidazione della società medievale, portando Tolosa a un livello internazionale e creando uno spirito moderno di rischio e di rapacità. Giacché è vero che il XVI secolo non ha inventato il capitalismo, però gli ha dato uno sviluppo così ampio e così rapido da far sì che una vera e propria soglia venisse varcata e la vita economica stessa cambiasse, non tanto nei suoi mezzi, quanto nella sua atmosfera, nel suo modo d'essere».[19] E alle stesse conclusioni è giunto in tempi più recenti, con riferimento all'intera economia europea, Peter Kriedte: «Le forme organizzative e le tecniche del commercio evolvevano lentamente. Ciò che caratterizzò il secolo XVI non fu tanto la loro trasformazione radicale quanto la diffusione per tutta l'Europa delle conquiste realizzate in Italia».[20] Non meno radicale la tesi di Nor-

17. K. Marx, *Il Capitale*, cit., vol. III, 1, p. 399.

18. Principio che Marx utilizza a tal punto che Nisbet ha ritenuto di potergli attribuire la qualifica di «apostolo del principio di continuità».

19. Cit. da R. Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie*, cit., vol. I, pp. 311-312.

20. P. Kriedte, *Feudalismo tardío y capital mercantil*, Editorial Crítica, Barcellona 1987, p. 64.

man Pounds: «Verso il secolo XIV si era formato un sistema commerciale molto elaborato e complesso. In realtà, questo sistema si mantenne vigente, senza mutamenti fondamentali in materia di organizzazione e di conduzione degli affari, fra il secolo XV e la fine del XVIII».[21]

Ma veniamo al punto specifico sottolineato da Cavalli. È proprio vero che nella formazione degli Stati nazionali «le città dell'era moderna furono espropriate della loro libertà proprio come quelle dell'antichità con lo stabilirsi del dominio romano»?[22] Certo, a partire dal momento in cui un nuovo soggetto politico — lo Stato nazionale, per l'appunto — «si distanziò ed elevò rispetto alla società più ampia collocandosi in uno spazio a sé, in cui si trovavano il personale e le funzioni politiche»,[23] la borghesia fu costretta a ripiegare e a chiudersi nella sfera economica[24]. L'epoca gloriosa della sua storia — quella in cui aveva osato sfidare i monarchi armi in pugno — ormai non era che un ricordo. Il nuovo soggetto aveva i mezzi essenziali — un apparato amministrativo relativamente ampio e professionalizzato, un sistema fiscale in grado di garantire la sua autonomia finanziaria e un esercito permanente — per imporre a tutti la sua legge; e a nulla valsero i tentativi, in realtà assai sporadici, delle città di sfuggire alla sua morsa. Ciò che per secoli non era mai esistito in Europa — una struttura di dominio in grado di rivendicare con successo il monopolio della violenza — ora era una realtà corposa. «La nuova artiglieria del tardo Quattrocento rendeva la città vulnerabile... Sino allora le semplici mura e i fossati erano stati difese sufficienti contro aggressori privi di pesanti strumenti di assalto. Una città ben fortificata era praticamente inespugnabile. Ma l'impiego su vasta scala dei cannoni suonò la campana a morte della città libera».[25] Con-

21. N. J. G. Pounds, *Historia económica de la Europa medieval*, cit., p. 395.
22. M. Weber, *General Economic History*, cit., p. 337.
23. G. Poggi, *La vicenda dello Stato moderno*, Il Mulino, Bologna 1978, p. 119.
24. Di fronte a questo ripiegamento, Braudel ha parlato addirittura di «tradimento della borghesia» (*Civiltà e imperi nel Mediterraneo*, cit., vol. II, p. 770). In realtà, la borghesia, là dove si trovò di fronte allo Stato assoluto, non poté fare altro che adattarsi. Ciò non di meno, non rinunciò ad adoperare l'unica arma a sua disposizione: lo spostamento dei suoi capitali e delle sue competenze tecniche verso quei Paesi che garantivano ciò di cui essa aveva un bisogno vitale, vale a dire la tutela della proprietà privata e della libertà economica. E fu un'arma efficacissima, con la quale punì rovinosamente gli Stati che si rifiutavano di difendere i suoi interessi di classe.
25. L. Mumford, *La città nella storia*, cit., vol. I, pp. 449-450.

seguenza inevitabile: la storia delle città si trasformò, salvo alcune eccezioni tutt'altro che insignificanti — Venezia, Lubecca e le città delle Province Unite — in «storia locale, municipale, che scomparve nel contesto più grande»[26] e la borghesia venne spossessata del potere politico, che per secoli aveva gestito come cosa propria.

E tuttavia la capitolazione delle città non fu totale; neanche in Spagna, dove pure Carlo V aveva represso *manu militari* la rivolta delle *comunidades*. Lo dice con chiarezza nel 1557 un ambasciatore veneziano: «In Spagna si governa ciascuna signoria e città da se stessa». *A fortiori* in Francia e in Inghilterra, dove lo Stato «urta contro mille autonomie sottostanti, di cui non riesce ad avere ragione».[27] Le città, in realtà, anche dopo essere state assoggettate, dispongono «di un complesso di risorse e di peculiarità, di un patrimonio acquisito e maturato nel tempo»[28] e godono «di una certa autonomia, poiché scelgono i loro magistrati, che si reclutano all'interno di una oligarchia locale, composta da famiglie della piccola nobiltà e dall'alta borghesia». E poi hanno conservato una importante funzione militare: «In caso di ostilità, reclutano le milizie che assicurano la difesa delle mura».[29] Ma soprattutto «monopolizzano tutte le *élites* sociali e culturali»[30] e dispongono di una potenza finanziaria con la quale i sovrani devono fare i conti, poiché è «nelle città che operano i mercanti-imprenditori che dirigono il lavoro delle campagne e che hanno capitali e iniziative».[31] E questo perché, «nonostante il carattere disperso e di piccola scala della produzione, questa non era orientata verso mercati locali né sviluppata da artigiani indipendenti».[32] Insomma, «il cervello della rivoluzione [economica] restava la città. È nella città, per la città, attraverso la città che vive la civiltà dell'Europa classica».[33] Neanche con la nascita di quello che gli inglesi chiamavano il *domestic system* — ossia la diffusione nelle campagne

26. R. Romano e A. Tenenti, *Il Rinascimento e la Riforma*, UTET, Torino 1972, p. 198.
27. F. Braudel, *Civiltà e imperi nel Mediterraneo*, cit., p. 729.
28. G. D'Agostino, *Città e monarchie nazionali nell'Europa moderna*, in P. Rossi (a cura di), *Modelli di città*, cit., p. 397.
29. H. Lapeyre, *Les monarchies européennes*, cit., p. 291.
30. R. Chartier e H. Neveux, *La ville dominante et soumise*, in E. Le Roy Ladurie (a cura di), *La ville classique*, Seuil, Parigi 1981, p. 93.
31. P. Chaunu, *La civilization de l'Europe classique*, Arthaud, Parigi 1984, p. 247.
32. J. de Vries, *La urbanización de Europa 1500-1800*, Editorial Crítica, Barcellona 1987, p. 287.
33. P. Chaunu, *La civilization de l'Europe classique*, cit., p. 245.

di officine industriali, grazie alle quali gli imprenditori, sfuggendo alle norme delle corporazioni sul collocamento e sui requisiti dei lavoratori da assumere, «poterono pagare salari di sussistenza anziché le tariffe cittadine»[34] — la città cessò di essere il centro motore del sistema capitalistico.

D'altra parte i monarchi — quanto meno in Francia e in Inghilterra — hanno cura di favorire i commercianti e gli industriali, garantendo la proprietà privata e la libertà contrattuale e concedendo loro prestiti molto convenienti e ampi monopoli di sfruttamento, cui aggiungono una legislazione protezionistica. Si instaura ben presto un regime di collaborazione fra lo Stato e la borghesia capitalistica. È vero che i re non tollerano limiti alla loro azione, vogliono tutto centralizzare e dirigere con l'apparato burocratico che hanno costruito faticosamente. Ma devono fare i conti con una miriade di corpi rappresentativi — gli Stati Generali, le Assemblee di notabili, i Parlamenti cittadini — grazie ai quali la società civile — *rectius*: le sue *élites*: piccola nobiltà, borghesia economica e intellettuale — difende i suoi interessi e pone freni alle tendenze autocratiche dei sovrani. Questi talora «riescono a paralizzarli, a porli praticamente da parte, a ridurli al minimo, ma non possono liquidarli».[35] Il fatto è che la formazione dello Stato assoluto non aveva potuto impedire il costituirsi di «una *nazione organizzata* di fronte al potere del re, parzialmente indipendente da questi e che lo controbilanciava»;[36] e ciò rendeva impossibile la piena realizzazione del programma assolutistico[37]. Accadde così che mentre, per fare solo un esempio, in Russia i monarchi «consideravano le città come loro proprietà e mantennero su di esse il controllo dal punto di vista amministrativo, giudiziario e militare»,[38] con il risultato che lo sviluppo capitalistico fu bloccato, in Europa le città godettero di una relativa autonomia in quanto furono, di regola, in grado di esercitare sul governo tutta una serie di pressioni, soprattutto di carattere economico.

L'evoluzione politico-economica dell'Europa occidentale fu del

34. L. Mumford, *La città nella storia*, cit., p. 423.
35. O. Brunner, *Per una storia costituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 41.
36. J. Ellul, *Storia delle istituzioni*, Mursia, Milano 1976, vol. II, p. 39.
37. Cfr. R. Mousnier, *La monarquia absoluta en Europa*, Taurus, Madrid 1986, pp. 121 e ss.
38. P. H. Hohenberg e L. Hollen Lees, *La città europea dal Medioevo ad oggi*, Laterza, Bari 1987, pp. 44-45.

tutto diversa da quella della Russia non solo perché i mezzi a disposizione dei monarchi europei, per quanto di molto accresciuti rispetto al periodo dell'anarchia feudale, non furono comunque mai sufficienti per avere ragione di una società civile che rimaneva, malgrado la centralizzazione delle funzioni politico-amministrative, ricca di «fortezze» e «casematte»; lo furono anche perché gli Stati assoluti furono coinvolti nella lotta per la conquista dei mercati extra-europei. Il punto è stato sottolineato con grande efficacia sintetica da Weber nella sua *Wirtschaftgeschichte*: «A differenza di quanto accadde nell'antichità, le città dell'età moderna caddero sotto il potere di Stati nazionali in concorrenza fra di loro, impegnati in una incessante lotta di potere, sia in pace che in guerra. Questo stato di cose creò la più ampia possibilità per il capitalismo occidentale moderno. I singoli Stati dovettero fare i conti con il capitale mobile, che dettò loro le condizioni sotto le quali esso avrebbe potuto sostenerli. Da questa alleanza dello Stato con il capitale, imposta dalla necessità, nacque la borghesia nazionale, la borghesia nel senso moderno della parola. Quindi fu lo Stato nazionale che offrì al capitalismo la *chance* per svilupparsi».[39]

39. M. Weber, *General Economic History*, cit., p. 337. Questa tesi, che è stata ripresa da Otto Hintze e, in tempi più recenti, da Wallerstein, richiede una precisazione. La concorrenza interstatale di per sé non può stimolare lo sviluppo capitalistico, se gli Stati hanno una struttura burocratico-centralizzata e praticano una politica «liturgica». L'esempio delle grandi monarchie ellenistiche è, a questo riguardo, altamente istruttivo. Malgrado lo sviluppo delle città promosso dai sovrani greco-macedoni (cfr. Chamoux, *La civilization hellenistique*, Arthaud, Parigi 1985, pp. 174 e ss.), l'economia monetaria dei regni ellenistici non si trasformò in una economia capitalistica, in quanto fu accolto il principio (iranico ed egiziano) secondo il quale il monarca era l'unico proprietario della terra e, conseguentemente, lo Stato esercitò «un vero e proprio dirigismo economico» (P. Lévêque, *Il mondo ellenistico*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 82) attraverso una burocrazia di tipo orientale, pletorica, corrotta e dispotica, che vessava in tal modo i contadini da costringerli all'anacoresi. In aggiunta, lo Stato seguì una politica di «ampia esclusione di ogni concorrenza in tutta la vita economica... e dominata esclusivamente da tendenze fiscali... che con grandiosa sistematicità miravano a far guadagnare denaro al re» (V. Ehrenberg, *Lo Stato dei Greci*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 330-331). Insomma, gli Stati ellenistici istituirono «un'economia a senso unico» (C. Préaux, *Le monde hellenistique*, PUF, Parigi 1978, vol. I, p. 398) che, con i suoi monopoli, le sue liturgie e la sua fiscalità, oltre a «tosare scientificamente... le masse depresse» (A. J. Toynbee, *Il mondo ellenico*, Einaudi, Torino 1967, p. 129), tendeva «a soffocare il capitalismo» (M. Weber, *Storia sociale ed economica dell'antichità*, cit., p. 237). Completamente diversa la situazione in cui venne a operare la borghesia europea nei secoli XVI e XVII, quanto meno — come si vedrà più oltre — nei Paesi dove le tendenze assolutistiche dei monarchi furono frenate e lo Stato in qualche modo «ingabbiato».

In effetti, si può dire che le specifiche esigenze della lotta per la conquista e lo sfruttamento dei grandi mercati extra-europei contribuirono molto a indurre i monarchi a non eliminare completamente l'autonomia delle città, a proteggere e colmare di onori e di mezzi la borghesia imprenditoriale, a praticare una politica favorevole alla produzione manifatturiera e al commercio internazionale. Essi dovettero frenare i loro impulsi autocratici per tenere in vita la «gallina dalle uova d'oro» — ossia l'iniziativa privata —: accopparla, sarebbe equivalso a prosciugare le risorse di cui avevano bisogno per condurre la loro politica di potenza, quindi a compiere un gesto autolesionistico. Furono perciò propensi a favorire l'istituzionalizzazione della «mobilitazione di mezzi e di uomini attraverso i meccanismi e le leggi del mercato»[40] e ad adottare politiche che, alla distanza, avrebbero reso possibile il passaggio da una società di ordini ad una società di classi egemonizzata dalla borghesia capitalistica. Per questo Betty Bahrens ha visto nello Stato assoluto «il principale agente di imborghesimento», tutto dominato dall'ansia «di sviluppare l'iniziativa privata all'interno dei limiti imposti dalle linee politiche adottate».[41]

Lo Stato moderno, dunque, non ha creato il capitalismo, che preesisteva da almeno due secoli; ma lo ha aiutato senz'altro a crescere e a diventare una economia-mondo, poiché, grazie alla sua azione, sono nati i «mercati allargati».[42] E, in effetti, proprio a partire dal XVI secolo, il capitalismo incominciò a dilagare al di fuori dell'Europa, dando così l'impressione che esso sia stato una creatura dello Stato, concepita in una congiuntura storica particolarmente favorevole: le grandi scoperte geografiche. In realtà, né lo Stato né le scoperte geografiche hanno generato il capitalismo. È accaduto tutto il contrario: l'economia capitalistica, con l'ausilio delle risorse messe a disposizione dallo Stato nazionale, ha reso possibili le grandi scoperte geografiche e la creazione di immense talassocrazie.[43] Nella vicenda storica del capitalismo il ruolo dello Stato nazionale è stato molto importante, ma non è stato di natura genetica, bensì propulsiva. A partire dal momento in cui i monarchi europei e i loro consiglieri intuirono che esisteva una stret-

40. W. H. McNeill, *Caccia al potere*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 96.
41. B. Bahrens, *Governo e società*, in AA. VV., *Storia economica Cambridge*, cit., vol. IV, pp. 571-572.
42. O. Hintze, *Stato e società*, Zanichelli, Milano 1980, p. 205.
43. Cfr. F. Braudel, *Vita materiale, economia, capitalismo*, cit., vol. II, pp. 522 e ss.

ta correlazione fra il capitalismo, l'abbondanza di mezzi che questo garantiva e la potenza politico-militare, essi si prodigarono per aiutare in tutti i modi l'espansione del commercio e lo sviluppo della manifattura.

Questa correlazione fu costantemente presente ai monarchi inglesi. Già all'epoca di Enrico VII[44] il cancelliere Morton così si esprimeva davanti al Parlamento: «Sua grazia prega di prendere in considerazione ogni impresa commerciale e industriale, quali sono le manifatture del Regno; di diminuire l'impiego sterile e bastardo che si fa del denaro, consacrandolo all'usura e ai traffici illegali, mentre deve essere destinato al suo uso naturale, al commercio e a onesti mestieri».[45] Quando incominciò la lotta per l'egemonia commerciale e marittima, la percezione del fatto che il successo della politica di potenza passava attraverso lo sviluppo del capitalismo si fece ancora più lucida. «Chi controlla i mari — soleva reiterare Walter Raleigh — controlla il commercio; chi controlla il commercio controlla la ricchezza e di conseguenza controlla il mondo stesso».[46] «La nostra più viva aspirazione — scriveva Richard Hakluyt — consiste nel trovare un vasto mercato per la vendita dei manufatti di lana, prodotto naturale del nostro Regno».[47] «La guerra e i traffici sono incompatibili. Sia accettato come principio che ogni profitto sia cercato per mare, col pacifico commercio»,[48] ammoniva Thomas Roe. Ed Elisabetta non esitava a dichiarare pubblicamente: «Noi che regniamo — tutti noi che regniamo — chiediamo di andare alla scuola delle Province Unite»,[49] vale a dire alla scuola del Paese che, seguendo il «metodo veneziano», aveva conquistato la *leadership* economica nel mondo intero.

---

44. Un sovrano — così lo definiva un cronista dell'epoca — che «non tollerava vedere languire il commercio» (cit. da W. Churchill, *Storia dei popoli di lingua inglese*, cit., vol. II, p. 28).

45. Cit. da H. Sée, *Origine ed evoluzione del capitalismo moderno*, cit., p. 46.

46. Cit. da J. H. Shermann, *Le origini dello Stato moderno*, Il Mulino, Bologna 1978, p. 119.

47. Cit. da G. M. Trevelyan, *Storia d'Inghilterra*, Garzanti, Milano 1965, vol. I, p. 288.

48. Cit. da C. Barbagallo, *Storia universale*, cit., vol. IV, 1, p. 612.

49. Cit. da C. Wilson, *La Repubblica olandese*, cit., p. 21. Andare alla scuola dell'Olanda significava dare spazio all'iniziativa privata e associare la borghesia alla gestione della cosa pubblica. Il che fu esattamente ciò che fece Elisabetta, come risulta dalla celebre lettera inviatale da Ivan il Terribile: «Tu hai scartato la cosa principale e i tuoi boiari hanno trattato con i miei inviati soltanto di cose commerciali. Noi credevamo che nel tuo Regno governassi tu stessa; e che all'o-

La Francia perseguiva la stessa politica, come risulta da quanto scriveva Francesco II nel 1568: «Vorremmo incontrare il desiderio di tutti i nostri sudditi e di ciascuno di loro onde spingerli ad intraprendere la pratica di nuove attività profittevoli per la popolazione del nostro Regno e, poiché abbiamo occupazioni e impiego, vogliamo riconoscere e autorizzare, mediante concessioni di licenze, privilegi e benefici, le persone virtuose e industriose che in tutte le arti arriveranno a distinguersi fra le altre».[50] Richelieu sarà più sintetico ma non meno lucido: «*Donner prix au traffic et rang aux marchands*»,[51] scriveva nel suo *Testamento*. E aggiungeva: «*Mettre l'Etat en opulence*»,[52] prendendo a modello gli olandesi e gli inglesi, i cui successi costituivano ai suoi occhi «una prova dell'utilità del commercio».[53] Coerente con queste massime la sua politica economica. Nel 1616 istituì la Camera generale di commercio sotto la sua personale presidenza con lo scopo di «aiutare direttamente gli inventori e gli imprenditori».[54] Successivamente impiegò ingenti risorse del bilancio statale per creare una potente flotta, che poi mise a disposizione di tutti coloro che volevano praticare il commercio oceanico. Si può dire che duecento anni prima

---

nore del tuo Stato provvedessi da te; e perciò volevamo concludere con te questa alleanza. Ma ora vediamo che al di sopra di te spadroneggia altra gente; e che gente!, bottegai della più bassa condizione, che non pensano affatto ai bisogni del nostro Paese, sibbene soltanto ai profitti commerciali. Tu sei una zitella affatto ordinaria. E se così ti va bene, neanche noi ritorneremo su questo argomento. E i tuoi contadini trafficanti che vogliono arricchirsi alle spalle del nostro Paese potranno vedere che cosa avverrà del loro commercio. L'Impero moscovita può esistere abbastanza bene anche senza le merci inglesi» (cit. da V. Gitermann, *Storia della Russia*, cit., vol. I, p. 216).

50. Cit. da R. Carande, *Carlo V e i suoi banchieri*, Marietti, Genova 1987, p. 86.

51. Cit. da R. Pernoud, *La bourgeoisie*, PUF, Parigi 1985, p. 67. È altamente significativo che Richelieu abbia definito l'editto del 1502, con il quale i musulmani furono espulsi dalla Spagna, «il più balordo della storia» (cit. da W. Durant, *Storia della civiltà*, cit., vol. VI, p. 292). Anche Richelieu, come i sovrani spagnoli, guardava con preoccupazione ai conflitti che la mancanza di unità religiosa generava nella società; ma si rifiutava di praticare una politica di intolleranza, poiché era perfettamente consapevole che essa avrebbe soffocato il capitalismo e indebolito le basi economiche dello Stato. Così «utilizzò tutti i mezzi, esclusa la costrizione» (M. Carmona, *La France de Richelieu*, Fayard, Parigi 1985, p. 243). È vero che assedió La Rochelle, ma dopo averla conquistata, adottò nei confronti del partito ugonotto una politica di conciliazione, offrendo ai suoi capi cariche ed onori.

52. Cit. da H. Hauser, *La pensée et l'action économique du cardinal de Richelieu*, PUF, Parigi 1944, p. 185.

53. *Ibidem*, p. 186.

54. M. Carmona, *La France de Richelieu*, cit., p. 183.

di Guizot, Richelieu aveva capito che la chiave del successo, politico oltre che economico, stava nel dire ai borghesi: «*Enrichissez-vous!*». Aveva capito, in altre parole, che ormai «l'economia si imponeva alla politica»[55] e che questa non poteva prescindere dallo stato di salute di quella.

Insomma, a partire dal XVI secolo, in Francia come in Inghilterra, «lo Stato viene considerato come se consistesse soltanto ed esclusivamente di imprenditori capitalistici; la politica economica verso l'esterno poggia sul principio di soverchiare l'avversario, di acquistare al prezzo più basso possibile e di vendere ad un prezzo molto elevato».[56] Era nato ciò che, a partire da Adam Smith, sarebbe stato chiamato il «mercantilismo», basato sulla trasposizione dell'impresa acquisitiva capitalistica alla politica o, se si preferisce, sull'alleanza organica dello Stato con gli interessi capitalistici. Non a caso «il mercantilismo trasse i suoi più acuti teorici e i suoi più efficaci partigiani dalla folta schiera dei mercanti e degli uomini di affari che proprio nelle città accumulavano i loro capitali, le loro esperienze e la loro vocazione per il calcolo economico dei costi e dei ricavi. I Paesi le cui città maggiormente si distinsero nella vita mercantile dell'ultima parte del Medioevo e quelli che, contemporaneamente alla costruzione delle grandi monarchie nazionali, gettarono le fondamenta per il rinnovamento della politica, sono gli stessi che forniscono il personale più altamente specializzato per realizzare le trasformazioni decisive che la rivoluzione tecnologica e l'età delle scoperte geografiche rendevano necessarie. Questi stessi uomini ebbero, subito dopo, la possibilità di entrare a far parte della pubblica amministrazione».[57]

Fra questi uomini di affari entrati al servizio dello Stato il più celebre è Colbert. Colbert è dominato da una *idée fixe*: far cresce-

---

55. R. Mousnier, *Los siglos XVI y XVII*, in M. Crouzet (a cura di), *Historia general de las civilisaciones*, Destino, Barcellona 1974, vol. IV, p. 293.

56. M. Weber, *Economia e società*, cit., vol. II, pp. 677-678. Cfr. anche M. Beaud, *Histoire du capitalisme*, Seuil, Parigi 1988, pp. 22-23.

57. R. Carande, *Carlo V e i suoi banchieri*, cit., p. 89. La penetrazione nello Stato, oltre che nella società, degli uomini di affari portò alla formulazione di quello che Albert Hirshmann ha chiamato il «paradigma degli interessi» contrapposto al «paradigma delle passioni». L'interesse è un «calmo desiderio» — di cui la forma più tipica è «fare denaro» — che induce ad agire con razionalità calcolata. La cultura borghese rinuncia a reprimere le passioni e cerca di razionalizzarle, raffreddandole e sottoponendole alle leggi del mercato, di modo che esse possano risultare profittevoli non solo per i singoli, ma anche per la collettività (*Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano 1979).

re la ricchezza per fare della Francia la potenza egemone dell'Europa. Luigi XIV disprezza i mercanti, ma Colbert non si stanca mai di ripetergli che «non si può procurare l'abbondanza al proprio popolo che per mezzo del commercio» e che «per far fiorire il commercio è bene anche contrariare il genio della nazione».[58] Il suo modello è l'Olanda, il piccolo Paese che ha edificato una immensa talassocrazia proprio in quanto ha scoperto che «ciò che tende a restringere la libertà e il numero dei mercanti non vale niente» e che «bisogna lasciar fare gli uomini in modo che si applichino a ciò che meglio conviene loro poiché questo è ciò che procura i maggiori vantaggi».[59] Coerentemente a questi convincimenti, Colbert «innalza la condizione sociale degli uomini di affari, conferisce titoli nobiliari ai grandi imprenditori»[60] e tiene bassi i salari per garantire elevati profitti a coloro che si dedicano alle attività industriali e commerciali. Inoltre, «inizia una guerra contro gli oziosi (chiama così gli ufficiali, i monaci ecc.). Affinché tutti lavorino, bisogna dare loro dei mezzi; e sarà lo Stato a incaricarsi di ciò, creando industrie, una marina ecc.».[61] Non sempre, è vero, la sua azione è efficace. Spesso il desiderio di proteggere i prodotti francesi dalla concorrenza olandese e inglese lo porta a praticare un protezionismo dannoso. In ogni caso, «il suo spirito, essenzialmente borghese, metodico e razionale, suscita lo sviluppo dell'industria e della marina francese».[62]

Come si vede, fra il XVI e il XVII secolo le monarchie ridussero, sì, i poteri di autogoverno delle città, senza comunque eliminarli del tutto; ma, in compenso, adottarono una politica economica nettamente favorevole agli interessi capitalistici. Di più. Trasformarono la borghesia in un agente — il più solido e produttivo — della loro potenza e della loro politica imperialistica, associandola alla direzione dello Stato. E lo fecero in quanto compresero che «il commercio era la grande ruota su cui si muoveva la grande macchina della società»;[63] dal che dedussero che il Paese che avesse conquistato il primato commerciale e industriale, avrebbe *eo ipso* conquistato il primato politico. Venne così a istituirsi una sorta

58. Cit. da R. Pernoud, *La bourgeoisie*, cit., p. 68.
59. Cit. da R. Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie*, cit., vol. II, pp. 112-113.
60. W. Durant, *Storia della civiltà*, cit., vol. VIII, p. 32.
61. J. Ellul, *Storia delle istituzioni*, cit., vol. II, p. 52.
62. E. James, *Storia del pensiero economico*, Garzanti, Milano 1963, p. 49.
63. K. Glamann, *Il commercio europeo*, in C. M. Cipolla (a cura di), *Storia economica d'Europa*, cit., vol. II, p. 345.

di circuito cibernetico: lo Stato lavorava per il capitalismo e il capitalismo lavorava per lo Stato. Ciò che lo Stato dava al capitalismo ritornava, accresciuto, sotto forma di entrate fiscali, senza le quali nessuna politica di potenza poteva essere portata avanti con efficacia e continuità. Divenne inoltre sempre più chiaro che «l'imposizione e l'esazione di tasse erano indissolubilmente legate ad un'economia di scambio» e che la circolazione di merci e di denaro «era necessaria per l'imposizione e soprattutto per la valutazione di ciò che poteva e doveva essere tassato».[64] Così i governanti giunsero a formulare questo semplice ragionamento: «Visto che la tassazione richiede una certa struttura economica, una economia di scambio sviluppata, un commercio attivo e la divisione del lavoro, sarebbe corretto che lo Stato, nell'interesse della sua stessa esistenza, impieghi tutta la sua potenza per incoraggiare quella struttura e modellarla in modo da essere poi idonea a sopportare la tassazione».[65]

Ma non tutti i governanti d'Europa ragionavano a questo modo nel XVI e nel XVII secolo. L'eccezione più vistosa è costituita dalla classe dirigente spagnola. Sin dalla nascita, lo Stato nazionale spagnolo non si limitò a pretendere che tutte le forze sociali si sottomettessero alla sua sovranità; volle anche «depurare» la società allontanando da essa gli elementi che riteneva inassimilabili e pericolosi per l'unità spirituale della nazione. Già nel 1492 i Re Cattolici promulgarono un decreto di espulsione degli Ebrei: una decisione grave e gravida di conseguenze disastrose per l'economia spagnola, in quanto «eliminò dalla vita sociale gli unici elementi che avrebbero potuto sfruttare l'impulso del primo capitalismo, distrusse la prosperità di molti municipi e mobilitò una quantità enorme di ricchezze, una parte delle quali furono impiegate nel finanziamento della politica estera dei Re Cattolici e il rimanente venne dissipato nelle mani dell'aristocrazia e dei funzionari incaricati del sequestro dei beni degli Ebrei espulsi».[66]

Fu, questa, la prima di una serie impressionante di decisioni politiche caratterizzate da una costante — l'incapacità di capire che lo

64. G. Ardant, *Politica finanziaria e struttura economica negli Stati nazionali moderni*, in C. Tilly (a cura di), *La formazione degli Stati nazionali nell'Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 155.

65. *Ibidem*, p. 189.

66. J. Vicens Vives, *Aproximación a la historia de España*, Vicens Vives, Barcellona 1986, p. 103.

sviluppo del commercio e della produzione manifatturiera era indispensabile non solo per il benessere della popolazione, ma anche per la stessa politica imperialistica dello Stato — che avrebbe, dopo oltre un secolo di illusori successi militari, lasciato l'Impero spagnolo completamente disarmato di fronte all'Europa. L'Inquisizione fu munita di poteri che un tempo non aveva. Tutti gli strati sociali furono permanentemente mobilitati, in nome dello spirito della *Reconquista*, contro le minoranze religiose, percepite come nemiche della cristianità e della Spagna.[67] La dottrina cristiana della persecuzione, che risaliva a Sant'Agostino,[68] fu rimodellata e trasformata in uno strumento ideologico per legittimare e facilitare il controllo clericale delle coscienze e il dominio assoluto dello Stato. Ogni forma di tolleranza fu giudicata come un'empia concessione alle potenze del male e la Spagna fu glorificata quale «cittadella della cristianità»[69] in lotta permanente contro tutto ciò — idee, valori, pratiche, istituzioni — che avrebbero potuto inquinarla, corrompendone il genuino spirito.

Contemporaneamente fu perseguita con metodica energia «l'intensificazione del dominio signorile della nobiltà»[70] e fu coltivato il disprezzo per qualsiasi tipo di vita che non fosse quella feudale nelle forme più arcaiche. Essere produttivi ed essere nobili erano cose, per le *élites* del potere, incompatibili; un nobile per definizione era un uomo che viveva di rendita e che spendeva il suo denaro per pietrificarlo in costruzioni, sacralizzarlo in opere pie e dissiparlo in consumi vistosi che dovevano attestare il suo «spirito di larghezza». Di fronte alle professioni borghesi — il commercio, l'industria, la finanza, le libere professioni — i Grandi di Spagna, così come la miriade di *hidalgos*, fuggivano come di fronte alla peste. Il loro disprezzo per la ricchezza ottenuta con il proprio lavoro non conosceva limiti. Quel tanto di spirito imprenditoriale che si era manifestato nelle città autonome della Catalogna ben presto venne soffocato da un ambiente sociale caratterizzato,

67. Cfr. J. Caro Borja, *Los Judios en la España moderna y contemporanea*, Istmo, Madrid 1986, vol. I, pp. 291 ss.

68. Aveva scritto Sant'Agostino: «Vi è una persecuzione ingiusta, quella dell'empio contro la Chiesa di Cristo; vi è una persecuzione giusta, che è quella cui ricorrono le Chiese di Cristo nei confronti dell'empio... La Chiesa perseguita per amore, l'empio per malvagità» (cit. da H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, cit., p. 15).

69. R. H. Bainton, *La lotta per la libertà religiosa*, cit., p. 37.

70. J. A. García de Cortazar, *Historia de España: La época medieval*, Alianza Editorial, Madrid 1985, p. 435.

oltre che da una ideologia anti-borghese, da uno Stato burocratico diretto da uomini completamente estranei al mondo dell'economia che adottarono una politica di «asfissia del commercio e dell'industria»,[71] pur di preservare l'unità religiosa della nazione. La stessa colonizzazione dell'America non fu che una gigantesca, crudele ed ottusa opera di saccheggio attuata da funzionari che la monarchia controllava rigidamente e ai quali chiedeva instancabilmente oro ed argento per finanziare la sua *Weltpolitik*. Fu, insomma, una *chance* storica che la Spagna sfruttò nel modo peggiore, in quanto l'emigrazione, a differenza di quella che diede origine alle colonie inglesi, «non fu libera, ma selezionata da un organismo centrale di controllo, che escludeva in modo programmatico i non conformisti»[72] e che faceva di tutto per impa-

71. C. Sanchez-Albornoz, *España, un enigma politico*, Edbasa, Barcellona 1985, vol. II, p. 319.

72. P. Sylos Labini, *Il sottosviluppo e l'economia contemporanea*, cit., p. 25. Si suole pensare, sotto l'influenza di Weber, che le cause che impedirono alla colonizzazione spagnola di produrre lo stesso risultato della colonizzazione inglese — vale a dire una società capitalistica pienamente sviluppata — siano di ordine culturale. Ma anche qui la chiave esplicativa è di natura politica. Dal momento che la colonizzazione spagnola fu attuata da «una burocrazia... che aveva praticamente in mano tutte le leve di comando» (J. H. Parry, *Le grandi scoperte geografiche*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 208), essa diede luogo a una replica del tipo di società esistente in Spagna, in cui «religione e politica avevano una netta preminenza sul commercio» (S. de Madariaga, *Ascesa dell'Impero ispano-americano*, Dall'Oglio, Varese 1965, p. 192). Tale preminenza era assicurata da «una schiera onnipresente di ispettori, di controllori e di agenti delle tasse che complicavano ogni procedura, con notevole perdita di tempo, con l'aumento dei costi e con la diminuzione delle probabilità di successo persino di molte attività pienamente legali» (*ibidem*, p. 198). Ciò non sfuggì allo sguardo professionale del mercante-viaggiatore Francesco Carletti: «Par cosa fatale (eppur è così) che gli uomini di questo mondo non possano fare né guidare le loro azioni, se non conforme è stato previsto da chi governa il tutto» (*Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*, in Guglielminetti, a cura di, *Viaggiatori del Seicento*, cit., p. 121). Tutt'altra natura ebbe la colonizzazione inglese. Fu, questa, una colonizzazione spontanea, non promossa dal governo, né, tanto meno, da esso diretta o controllata. Ciò offrì ai colonizzatori — che «provenivano dalle classi medie inferiori delle città e dei villaggi» (G. M. Trevelyan, *Storia della società inglese*, cit., p. 271) e che erano fermamente determinati a mettere radici e a lavorare la terra o a dedicarsi al commercio — la *chance* storica di creare, partendo dal basso e senza l'impaccio di leggi che non fossero state da essi stessi create, un ordinamento sociale a struttura altamente decentrata, là dove le colonie ispano-americane furono costrette a muoversi entro il rigido stampo di uno Stato burocratico-feudale che con i suoi regolamenti e i suoi controlli «toccava la quotidianità del più povero dei contadini nel più remoto angolo dell'Impero a mezzo mondo di distanza dal centro amministrativo in Spagna» (B. Bailyn e G. S. Wood, *Le origini degli Stati Uniti*, Il Mulino, 1987, p. 22).

stoiare l'iniziativa privata.[73]

La politica inquisitoriale, piuttosto tiepida sotto Carlo V, che al fondo era un erasmiano costretto, per ragioni politiche, ad accettare pratiche che gli ripugnavano, fu intensificata quando salì al trono Filippo II, il quale accoppiava a una concezione autocratica delle funzioni reali una bigotteria sincera quanto accecante.

Il risultato fu che tutti i Paesi europei sottoposti al dominio spagnolo furono letteralmente salassati: «migliaia di elementi colti, ricchi e in comunicazione con l'estero»,[74] essendo percepiti come elementi portatori di tendenze negative, non ebbero altro rimedio, per sottrarsi a un ambiente nel quale la delazione era considerata un alto dovere religioso e patriottico,[75] che espatriare. In tal modo la Spagna, per aver adottato una politica intollerante e ostile alla borghesia, arricchì involontariamente i propri nemici del capitale più prezioso: il capitale umano, il quale si diresse verso i Paesi che assicuravano, garantendo la libertà religiosa ed economica, il suo impiego più redditizio.

La Spagna controriformistica si chiuse in se stessa e rifiutò il capitalismo nello stesso momento in cui diventava un grande impero. Un vero e proprio rigurgito di «tribalismo», virulento e ottuso, portò gli spagnoli a guardare con diffidenza a qualsiasi cosa che, provenendo dall'esterno, poteva contaminare la loro fede e la loro *limpieza de sangre*. Le scienze e il commercio — potenze essenzialmente internazionali, grazie alle quali l'Europa stava marciando a passi da gigante verso la Modernità — furono equiparate senza mezzi termini alle eresie religiose. Tutto, al fine di garantire la purezza e l'unità spirituale dell'Impero, fu sottoposto al controllo di uno Stato inquisitoriale, il quale, per esercitare un capillare controllo politico-ideologico sulla società civile, fu obbligato a creare «una burocrazia inutile, nociva, incompetente, che accrebbe la grande massa del terziario improduttivo che gravava sull'economia».[76] Agli inizi del XVI secolo esistevano «magnifiche pro-

73. Cfr. J. Vicens Vives, *Historia económica de España*, Vicens-Vives, Barcellona 1987, pp. 352 e ss.

74. A. Domínguez Ortiz, *Historia de España: El Antiguo Régimen*, Alianza Editorial, Madrid 1977, p. 234.

75. Secondo uno scrittore francese degli inizi del XVII secolo le città e i villaggi spagnoli erano pieni di *moucharts*, i quali spiavano soprattutto la vita quotidiana degli stranieri e dei mercanti.

76. A. Domínguez Ortiz, *Historia de España: El Antiguo Régimen*, cit., p. 351.

spettive per lo sviluppo nella Castiglia di un dinamico settore capitalistico».[77] Ma già alla fine del secolo era chiaro che la politica di Filippo II aveva condotto l'Impero in un vicolo cieco. Forse la borghesia spagnola non fu all'altezza della sfida che aveva davanti a sé, ma è certo che gran parte della responsabilità di tale insuccesso «deve essere cercata a un livello superiore a quello dell'imprenditore: a livello del governo e non a quello degli uomini di affari»,[78] non pochi dei quali, come abbiamo visto, furono costretti ad abbandonare il loro Paese.[79] Fu la politica di Filippo II, basata su una tassazione eccessiva e sull'ostilità nei confronti della borghesia, di cui egli temeva il cosmopolitismo inquinante,[80] che distrusse metodicamente le basi dell'economia spagnola e le impedì di integrarsi nel capitalismo europeo. Convinto che l'argento americano fosse inesauribile e che sul campo di battaglia nessun esercito avrebbe potuto resistere ai *tercios*, egli coltivò l'illusione di poter vincere la lotta per l'egemonia preoccupandosi solo di rendere monolitico il suo potere e onnipervasivo il controllo statale sulla società civile. Così vide nell'Inquisizione l'«arma assoluta» per combattere con successo i suoi nemici. La identificò con lo Stato e la utilizzò come uno strumento per «trasformare la Spagna in una inespugnabile fortezza contro le cui mura si sarebbero invano scagliate le eresie che invadevano l'Europa».[81] Gli uomini di scienza furono osteggiati e perseguitati e fu istituita

77. J. H. Elliot, *La España imperial*, Vicens-Vives, Barcellona 1984, p. 211.
78. *Ibidem*, p. 211.
79. Con il paradossale risultato che i maggiori banchieri di Londra alla fine del Cinquecento erano spagnoli, oltre che italiani.
80. A tal punto che il governo mise il commercio nelle mani degli stranieri. In aggiunta, la politica di Filippo II e dei suoi successori attirò «alla Spagna le ricchezze d'America senza trattenerle. Le attirò a sé per l'Europa. Si può persino affermare che dopo il 1590-1610 le attirò più per l'Europa del nord che per la penisola iberica» (P. Chaunu, *La conquista e l'esplorazione dei nuovi mondi*, Mursia, Milano 1977, p. 24). Non sembra corretta, quindi, la tesi sostenuta da Keynes, secondo la quale la «storia economica della Spagna dell'ultima parte del quindicesimo e del sedicesimo secolo offre l'esempio di un Paese il cui commercio con l'estero fu distrutto dall'effetto esercitato sull'unità di scambio da una abbondanza eccessiva di metalli preziosi» (*Teoria generale della occupazione, dell'interesse e della moneta*, UTET, Torino 1972, p. 479), per il semplice fatto che l'oro e l'argento passavano per la Spagna senza fermarvisi. Inoltre va tenuto presente che oggi non pochi storici sono propensi a ritenere che «i prezzi incominciarono a salire ben prima che l'argento americano incidesse in modo apprezzabile su certi Paesi» (H. Kamen, *Il secolo di ferro*, cit., p. 81).
81. J. H. Elliot, *La España imperial*, cit., p. 247.

una nuova censura alla quale nulla poteva sfuggire. Allo sguardo bigotto di Filippo II «l'uniformità religiosa del Paese sembrava cosa di maggiore importanza del suo benessere economico. E l'uniformità religiosa fu infatti preservata, ma al duro prezzo della rovina dell'industria».[82]

Per molti decenni, la classe dirigente spagnola non si rese conto che il sistema che essa aveva creato non aveva futuro. Procedette in avanti senza il benché minimo sospetto che andava verso una catastrofe di proporzioni storiche.[83] Ma agli inizi del Seicento, di fronte ai primi, preoccupanti cedimenti della macchina statale e alle crescenti difficoltà economiche, si levarono grida di allarme. «Pretendiamo mangiare senza lavorare», ammetteva con amarezza Lope de Daza. Gli faceva eco Gonzales de Callorigo: «Il denaro non è la vera ricchezza». In una famosa lettera indirizzata a Filippo III il conte di Gondomar scriveva: «In Spagna sono più di cinque parti su sei gli inutili al commercio e alla produzione, e in Inghilterra e in Olanda non sono uno a cento gli oziosi; è questa la causa per cui tutti crescono in ricchezza, potere e popolazione».[84] La Spagna aveva cessato di essere una grande potenza — questa divenne la diagnosi generale alla fine del XVII secolo, quando la decadenza era ormai inarrestabile — poiché la sua economia era «viziosa». Essa non aveva saputo capire per tempo che, senza lo sviluppo del commercio e della manifattura, la sua ricchezza non poteva crescere e che ciò, alla distanza, avrebbe minato le basi della sua potenza politico-militare. E, in effetti, l'intolleranza «tribale», la centralizzazione burocratica, la fiscalità irrazionale e lo spirito di larghezza avevano soffocato la «gallina dalle uova d'oro». Risultato: l'Europa si divise in due zone: quella dei Paesi dominati dal modello spagnolo-controriformistico e quella dei Paesi che avevano saputo decifrare il geroglifico dell'economia capitalistica.

Una puntuale conferma del fatto che le cause essenziali della

---

82. A. S. Turberville, *L'Inquisizione spagnola*, Feltrinelli, Milano 1965, p. 191.

83. L'accecamento di cui soffrivano le *élites* spagnole risulta in modo evidente da ciò che scriveva alla vigilia della bancarotta finanziaria del 1680 il *tratadista* Alfonso Nuñez de Castro: «Che Londra fabbrichi i panni più fini; che l'Olanda, le sue stoffe; Firenze, la sua tela; l'India, le pelli; Milano, i suoi broccati; l'Italia e le Fiandre, i lini... perché la nostra capitale possa goderne; questo infatti prova soltanto che tutte le nazioni producono per Madrid e che essa è la regina delle città, dal momento che tutti servono lei e lei non serve nessuno» (cit. da J. Reglá, *La Spagna e il suo Impero*, in AA. VV., *Storia del mondo moderno*, cit., vol. II, p. 475).

84. Cit. da A. Domínguez Ortiz, *Historia de España: El Antiguo Régimen*, cit., p. 359.

divaricazione dell'Europa occidentale non vanno cercate nelle differenze religiose bensì in quelle politiche è data dalle vicende che interessarono i Paesi Bassi. Quella che era una semplice linea geografica si trasformò, alla fine del Cinquecento, in una divisione politica, sociale ed economica: «Le province settentrionali divennero in modo preponderante borghesi e mercantili e, malgrado che molti degli emigrati del sud fossero cattolici, i calvinisti conseguirono l'egemonia. Per contro le province meridionali, orientate principalmente verso l'agricoltura, rimasero sotto il dominio sociale e politico della nobiltà»,[85] che si appoggiò all'Impero spagnolo e ne prese a modello l'organizzazione economica feudale. Attribuire le cause di questa mutazione storica alla mentalità e all'etica calviniste non ha senso alcuno. Le province meridionali, pur essendo cattoliche, erano state per secoli ricche di centri commerciali e manifatturieri fra i più sviluppati d'Europa. Se, quasi di colpo, esse precipitarono nel sottosviluppo, la ragione — lo abbiamo già visto — va cercata nel nuovo regime politico che gli spagnoli imposero dopo la conquista di Anversa. Conseguenza logica: il capitalismo «belga» divenne il capitalismo «olandese».[86] Così, a partire dalla fine del XVI secolo, la piccola Olanda, che aveva aperto le porte agli imprenditori (cattolici o protestanti che fossero) delle province meridionali, assunse il ruolo di «scuola dell'Europa» per l'abilità dei suoi tecnici, l'eccellenza dei suoi filosofi e scienziati, l'opulenza della sua economia e le dimensioni dei suoi traffici.

Il caso olandese è doppiamente istruttivo. Da una parte evidenzia l'enorme importanza che ebbe, nel «secolo di ferro», il fenomeno dell'emigrazione borghese; dall'altra permette di toccare con mano il ruolo decisivo dei fattori politici nel processo espansivo dell'economia capitalistica. Infatti, se prendiamo in esame l'organizzazione che gli olandesi avevano adottato, scopriamo che essa era così decentrata che nel 1672 William Temple ribattezzò ironicamente le Province Unite «le Province Disunite».[87] «Il popolo

85. J. W. Smit, *The Neetherlands Revolution*, in R. Forster e J. P. Green (a cura di), *Preconditions of Revolution in Early Modern Europe*, John Hopkins Press, Baltimore 1970, p. 51.

86. «Qui è la stessa Anversa che si è trasformata in Amsterdam: così scriveva nel 1594 uno che vi era appena giunto dai Paesi Bassi del sud; un secolo più tardi un viaggiatore francese calcolava che gli stranieri e i loro discendenti stabilitisi nella provincia d'Olanda ammontassero alla metà della popolazione» (C. Wilson, *La Repubblica olandese*, cit., p. 165).

87. Cit. da F. Braudel, *Civiltà materiale, economia, capitalismo*, cit., vol. III, p. 183.

olandese — ha scritto Huizinga — aveva a cura la vecchia libertà economica che considerava una preziosa eredità dei padri. Quando la grande lotta contro il dominatore straniero si concluse vittoriosamente, anche il vecchio sistema economico decentrato, ancora intatto, fu salvo. Nella ricca Repubblica delle Sette Province, invidiata da tutte le altre nazioni per il suo commercio internazionale, non esisteva una autorità che cercasse di regolamentare con ordini e prescrizioni il diffuso spirito di iniziativa».[88] L'Olanda era una confederazione nella quale «ogni città era governata in modo quasi indipendente da un consiglio di ricchi cittadini»[89] ed era «un piccolo Stato, con le sue strutture e i suoi privilegi»,[90] mentre il governo centrale si limitava a creare «le condizioni per il successo delle imprese private».[91] La tolleranza era, per quei tempi, massima poiché, come diceva una espressione proverbiale, «l'interesse era la religione degli olandesi».[92] È vero che i calvinisti ortodossi — numerosi fra i ceti popolari e soprattutto fra gli operai disoccupati — erano estremamente intolleranti e ostili alla borghesia capitalistica, che con il suo spirito di lucro inquinava la purezza morale del Paese. Ma accanto al partito gomoriano si erano formate numerose piccole sette che «avanzavano interpretazioni estremamente liberali del dogma cristiano e giunsero addirittura a proporre una religiosità così depurata da elementi positivi da trasformarsi in una filosofia morale».[93] E poi c'era, piccolo ma assai influente, il partito dei mercanti-reggenti, che mal sopportava la bigotteria calvinista, poiché era dell'avviso che essa avrebbe rovinato in modo irrimediabile il commercio e quindi la base della prosperità di cui godeva l'Olanda. Le argomentazioni di questo partito erano tipicamente borghesi, cioè animate da considerazioni esclusivamente utilitaristiche. «Il commercio esige libertà» — non si stancava mai di ripetere uno dei suoi più autorevoli rappresentanti, Pieter de la Court, il quale, per altro, non faceva che ribadire un concetto che era stato difeso da Guglielmo il Taci-

88. J. Huizinga, *La civiltà olandese del Seicento*, cit., p. 18.
89. W. Durant, *Storia della civiltà*, cit., vol. VIII, p. 217.
90. M. Braure, *Histoire des Pays-Bas*, PUF, Parigi 1974, p. 44.
91. I. Wallerstein, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, cit., vol. II, p. 75.
92. Cit. da P. Jeannin, *L'Europe du Nord-Ouest et du Nord aux XVII et XVIII siècles*, PUF, Parigi 1987, p. 119.
93. E. H. Kossmann, *La Repubblica olandese*, in AA. VV., *Storia del mondo moderno*, cit., vol. V, p. 354.

turno.[94]

D'altra parte, il successo del partito della tolleranza era in un certo senso iscritto nella natura stessa della società olandese,[95] nella quale la borghesia imprenditoriale, a causa della quasi totale estinzione della nobiltà feudale, la faceva da padrona. Essa dirigeva a tutti i livelli la società e lo Stato, anzi le città-Stato, tutte dominate da un particolarismo che ricordava i Comuni medievali. «In Olanda — scriveva un osservatore francese del Seicento — gli interessi dello Stato in campo commerciale sono quelli dei privati, procedono di conserva. Il commercio è assolutamente libero, i mercanti non sono soggetti ad alcuna persecuzione, e non devono seguire altra regola se non quella dei loro interessi. È una norma consolidata che lo Stato considera essenziale. Così, quando un privato sembra fare per il proprio commercio qualcosa di contrario allo Stato, quest'ultimo chiude gli occhi e fa le viste di non accorgersene».[96] Chiaramente, il *laissez faire* non è affatto una

94. Nel 1597 don Giovanni d'Austria, governatore dei Paesi Bassi, così si rivolgeva a Filippo II: «Vostra Maestà sia fermamente convinta che una sola cosa è fermamente radicata nella mente dei buoni come dei cattivi: entrambi desiderano la libertà di coscienza. Il principe di Orange non ha mai smesso di inculcare nella popolazione l'idea che la libertà di coscienza è essenziale ai fini della prosperità economica» (cit. da H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, cit., p. 149). Alla luce di queste parole, è quanto meno sorprendente che Weber abbia scritto che «la tolleranza in se stessa non ha nulla a che fare con il capitalismo» (*L'etica protestante*, cit., p. 240). È vero che solo la tolleranza non è mai stata in grado di aprire la strada all'economia di mercato autopropulsiva; ma le vicende del «secolo di ferro» mostrano in maniera inequivocabile che essa è stata una delle condizioni essenziali dello sviluppo economico. Tolleranza, dal punto di vista tipico della borghesia, voleva dire che la religione doveva essere rigorosamente «privatizzata». Questo lo sapevano assai bene non solo gli imprenditori olandesi del Cinquecento e del Seicento, ma anche gli imprenditori veneziani, che mai permisero che gli scrupoli religiosi intralciassero i loro affari. Come ha scritto George Mc Clellan, i veneziani, «come individui, erano buoni cattolici, ma la Repubblica, come Stato, si preoccupò prima di tutto dei propri interessi... Essa non tollerò l'interferenza della Chiesa negli affari temporali; e fu sempre pronta a prendere misure estreme per mantenere questa posizione» (cit. da O. C. Cox, *The Foundations of Capitalism*, pp. 58-59).

95. Cartesio, che visse in Olanda un lunghissimo periodo della sua esistenza, così descrisse Amsterdam: «In questa grande città, dove, eccetto me, non vive nessuno che non sia dedito al commercio, tutti sono talmente presi dal tornaconto personale che reputo che io potrei spendere qui l'intera mia vita senza mai incontrare altro mortale» (cit. da C. Wilson, *La Repubblica olandese*, cit., p. 42).

96. Cit. da F. Braudel, *Civiltà materiale, economia, capitalismo*, cit., vol. III, pp. 194-195.

creazione del XVIII secolo, come in genere si pensa:[97] era già una prassi consolidata e pienamente legittimata nelle Province Unite del Seicento; ed è difficile non pensare che essa era la *causa causans* del successo olandese, che tanta ammirazione, stupore e invidia suscitava in tutta l'Europa. L'Olanda nel Seicento era un vero e proprio laboratorio, in cui era possibile osservare e studiare, quasi allo stato puro, la società capitalistico-borghese: laica, industriosa, tollerante, liberale — anzi: liberista — dove l'economia aveva preso il posto di comando, subordinando alle sue specifiche esigenze la politica e neutralizzando la religione. Essa era «una deviazione rispetto al tipo generale di civiltà dell'epoca»,[98] alla quale tuttavia un po' tutti i Paesi europei guardavano come a un modello. L'Olanda mostrava la via dello sviluppo autopropulsivo, della crescita economica che si autogenerava. Non imitarla equivaleva, né più né meno, a condannarsi alla stagnazione.[99] E a nessun contemporaneo venne mai in mente di spiegare il «miracolo olandese» con l'etica e la mentalità calviniste. Sapevano assai bene che i teologi gomoriani, con l'inflessibile Voetius in testa, tuonavano contro il lusso, l'avidità di denaro e l'usura. E parimenti sapevano che la prosperità degli olandesi era strettamente legata al pluralismo delle fedi, alla tolleranza e alla totale libertà di cui godevano gli operatori economici.

Il caso olandese dimostra anche che non corrisponde pienamente alla realtà storica dire che a partire dal XVI secolo le città autonome cessarono di svolgere una funzione economica propulsiva. L'Olanda era una confederazione di città-Stato caratterizzate da un «particolarismo medievale»,[100] estremamente gelose della loro indipendenza e saldamente nelle mani delle oligarchie plutocratiche. In breve: era la riproduzione nord-europea della struttura politico-

97. Non è da escludere che Adam Smith abbia preso l'idea del *laissez faire* da Sir Matthew Drecker, facoltoso mercante e finanziere olandese stabilitosi a Richmond. Se si tiene presente che John Locke visse ben otto anni nella tollerante Olanda, si può avanzare l'ipotesi che due delle principali idee del classico credo liberale — la libertà di commercio e la libertà di coscienza — siano state elaborate a partire da una riflessione sul caso olandese.

98. J. Huizinga, *La civiltà olandese del Seicento*, cit., p. 6.

99. Persino in Spagna il «miracolo olandese» indusse la classe dirigente a ripensare i princìpi della sua politica. Il conte di Olivares giunse addirittura a prendere in esame il progetto di richiamare gli ebrei per rianimare un'economia che ormai boccheggiava.

100. H. G. Koenigsberger, *L'Europa occidentale e la potenza spagnola*, in AA. VV., *Storia del mondo moderno*, cit., vol. III, p. 364.

economica dei Comuni italiani a tal punto che nel 1618 un viaggiatore veneziano definì Amsterdam «l'immagine speculare dei primi giorni di Venezia».[101] In realtà, «ciò che permise agli olandesi di dominare il commercio internazionale non fu una organizzazione commerciale o una teoria economica progredita. Al contrario, si può dire che essi trovarono giovamento proprio dalla mancanza di ingerenza statale... A dare ai Paesi Bassi la loro potenza non fu l'esistenza ma piuttosto la mancanza di un sistema o di una organizzazione, o, meglio, il fatto che l'organizzazione rimase ferma a quella forma estremamente limitata che nel Medioevo si compendiarono nella parola «libertà»: cioè autonomia di ogni piccola unità, rigorosi divieti all'interno della propria cerchia, massimo boicottaggio degli stranieri, ma niente imposizione da parte di una autorità centrale».[102]

Non è tutto. L'Olanda del Seicento non inventò nulla, quanto meno nel campo delle istituzioni e delle tecniche commerciali e finanziarie.[103] Essa non fece che utilizzare nel modo più razionale ciò che le città italiane avevano inventato secoli prima. «Sotto tutti gli aspetti — ha scritto a questo proposito C. H. Wilson — le affinità fra le caratteristiche dell'evolutissima economia del tardo Medioevo italiano e quelle proprie dell'economia dell'Europa settentrionale della prima età moderna sono più sorprendenti delle rispettive differenze. Altrettanto si può dire degli stessi mercanti-banchieri. Un Medici, un Datini, o un Fugger si sarebbero sentiti perfettamente compresi, nel loro modo di pensare e di agire, nella compagnia di un Trip, di un Pels o di un Deutz, nella Amsterdam del XVII secolo. Se il problema dell'usura turbava sempre meno, col passare del tempo, la coscienza dei mercanti, questo accadeva non perché il calvinismo fosse giunto a realizzare i suoi obiettivi,

101. Cit. da F. Braudel, *Civiltà materiale, economia, capitalismo*, cit., vol. III, p. 197

102. J. Huizinga, *La civiltà olandese nel Seicento*, cit., p. 18.

103. Nel campo delle tecniche di costruzione e di navigazione il contributo olandese fu invece importante. Il *fluit*, un efficiente tipo di nave mercantile, ebbe un ruolo così decisivo da simboleggiare ben presto la supremazia olandese sui mari. Esso danneggiò non poco l'economia della Repubblica di Venezia. Questa, che «nella seconda metà del Cinquecento era più popolosa e piena di ricchezza di quanto mai fosse stata in passato» (F. Lane, *Storia di Venezia*, cit., p. 341), non riuscì a tenere il passo di quella che ormai era diventata la sua principale e più pericolosa concorrente. La sua incapacità di rientrare in lizza sul mercato mondiale «non nacque dalla riduzione del commercio marittimo, né dalla diminuzione delle merci che si spostavano fra i suoi porti, bensì dalle fondamenta instabili della sua cantieristica» (F. Lane, *Le navi di Venezia*, cit., p. 17).

ma perché non vi era riuscito».[104]

Il miracolo olandese tuttavia durò solo un secolo. A partire dalla fine del Seicento la *leadership* economica incominciò a sfuggire dalle mani degli imprenditori olandesi così come un secolo prima era sfuggita dalle mani degli imprenditori veneziani, per cadere in quelle dei francesi e soprattutto degli inglesi. La ragione di questa nuova *traslatio* risulterà chiara una volta che si tengano presenti le dimensioni non tanto dei mercati — l'Olanda, come già Venezia,[105] aveva dimostrato di essere in grado di operare con straordinaria efficacia nel contesto del capitalismo «mondializzato»[106] —, quanto dei nuovi concorrenti: due grandi potenze in grado di mobilitare risorse umane e militari di gran lunga superiori a quelle di cui poteva disporre una confederazione di città che non contava più di 2 milioni di abitanti. La lotta che l'Olanda dovette ingaggiare contro la Francia e l'Inghilterra era impari, non già, come ha scritto Braudel, perché essa fosse, rispetto alle sue rivali, una «tartaruga»,[107] bensì perché le sue ridottissime dimensioni la ponevano, da un punto di vista militare, in una posizione disperata. Per alcuni anni compì miracoli. Fronteggiò brillantemente la flotta francese e quella inglese, che nel 1672 si erano alleate con l'obiettivo di distruggere il suo commercio internazionale. Ma, dopo la morte dell'ammiraglio de Ruyter — «l'uomo che valeva un esercito»[108] — fu costretta a dichiararsi vinta. Quel che è più grave è che l'enorme sforzo compiuto per tener testa alle due potenti rivali ebbe conseguenze disastrose sulla economia olandese. Infatti, per sostenere la macchina bellica, il governo centrale non ebbe altra scelta che quella di introdurre una serie di imposte straordinarie che prosciugarono i capitali e fecero lievitare i salari, nonché i costi di produzione, sicché in un breve arco di tempo i prodotti olandesi divennero assai poco competitivi sul mercato internazionale. Un viaggiatore francese, Etienne Pavillon, già nel 1680 osservava: «Lo Stato [olandese] è così oppresso dai debiti, i citta-

104. C. H. Wilson, *Commercio, società, Stato*, cit., p. 569.

105. Il declino di Venezia non fu determinato da fattori economici o dalla inadeguatezza delle sue istituzioni politiche; esso «fu quasi interamente dovuto agli attacchi esterni» (H. G. Koenigsberger e G. L. Mosse, *L'Europa del Cinquecento*, cit., p. 87).

106. Cfr. H. Furber, *Imperi rivali nei mercati d'Oriente*, Il Mulino, Bologna 1986.

107. F. Braudel, *L'Italia fuori d'Italia*, in AA. VV., *Storia d'Italia*, cit., vol. II, p. 2114.

108. J. Mordal, *Venticinque secoli di guerre sui mari*, Mursia, Milano 1973, p. 97.

dini così carichi di imposte e di balzelli che uno straniero ha senza dubbio pieno diritto di stupirsi che il primo riesca a pagare ogni sua pendenza e i secondi siano capaci di far fronte ai loro impegni».[109]

In tal modo l'Olanda perse la posizione egemonica che aveva conquistato sul mercato mondiale. Fu una svolta nella storia del capitalismo. Il tentativo olandese di riproporre la validità del modello comunale, dopo una serie di brillanti successi, era stato sconfitto, e in modo definitivo. Il «piccolo» cedeva il passo al «grande», la città allo Stato nazionale. Ma a una tassativa condizione: che lo Stato doveva diventare sempre più liberale, rispettare l'autonomia della società civile e garantire la piena libertà d'impresa; insomma: adottare su scala allargata il «modello olandese», che poi, a rigore, non era altro che il «modello veneziano». Non è un caso che agli inizi del XVIII secolo alla testa del «convoglio capitalistico» troviamo l'Inghilterra. Non solo perché ha distrutto la potenza militare dell'Olanda, ma anche, e soprattutto, perché ha saputo assimilarne la lezione meglio della Francia.

Colbert aveva importato, per dinamizzare l'economia francese, uomini e tecnologie olandesi.[110] Ma nel suo programma c'era un eccesso di *étatisme* che mal si conciliava con la sua ammirazione per il *laissez faire* praticato nelle Province Unite. In aggiunta il Re Sole aveva svuotato di ogni contenuto le istituzioni attraverso le quali le città francesi si erano tradizionalmente governate e aveva sottoposto gli affari locali al controllo del governo centrale, esercitato tramite una folta schiera di intendenti.[111] Come se ciò non

109. Cit. da C. Wilson, *La Repubblica olandese*, cit., p. 234.

110. Gli effetti benefici dell'importazione di manodopera qualificata olandese sull'industria francese furono prontamente notati da John Locke: «Hanno imparato a fare questo panno fino da 80 artigiani olandesi che il ministro Colbert fece venire qui [a Carcassonne] cinque o sei anni fa. Ora se ne sono andati, tutti, tranne dodici, ma si sono lasciati alle spalle i segreti del mestiere» (cit. da J. Lough, *La Francia di Luigi XIV*, in AA. VV., *Storia del mondo moderno*, cit., vol. V, p. 198).

111. Locke, che ebbe modo di soggiornare a Montpellier durante due sessioni degli Stati di Linguadoca, l'8 febbraio 1678 notò: «Questi stati hanno tutti la solennità e l'aspetto esteriore di un parlamento. Il re propone ed essi discutono e decidono. La differenza è che loro non respingono mai alcuna richiesta del re, e alcuni dicono che non oserebbero nemmeno farlo». Che una tale docilità degli stati fosse un fatto nuovo risulta da un'altra osservazione dello stesso Locke che porta la data del 7 marzo 1677: «Una rappresentante degli stati m'ha raccontato di aver partecipato a una assemblea vent'anni fa e che allora, avendo il re chiesto

bastasse, Luigi XIV, morto Colbert, anziché continuare a percorrere la «via olandese» in materia di religione, decise di imboccare la «via spagnola». Nel 1685 l'editto di Nantes, che garantiva la libertà di culto agli ugonotti, fu revocato. Fu un gesto autolesionistico, che Vauban prontamente definì «una delle grandi catastrofi della storia di Francia», stilandone un succinto quanto eloquente bilancio: «esilio di una folla di uomini di merito ed esportazione di somme immense; rovina di una parte del commercio; arresto di numerose industrie».[112] Contemporaneamente un'«arca di rifugiati», come la chiamò Pierre Bayle, si riversò in Olanda e in Inghilterra, con il risultato di arricchire di un prezioso capitale umano le dirette concorrenti della potenza economica francese.

Di segno opposto fu l'evoluzione del sistema politico inglese. Agli inizi del Cinquecento Thomas Cromwell, nello stesso momento in cui appoggiava la rivendicazione di piena sovranità avanzata da Enrico VIII contro le pretese della Curia romana, introdusse il concetto che il potere legislativo supremo spettava a un organo complesso: «il re in Parlamento». Accadde così che soltanto in Inghilterra il Parlamento, ben lungi dall'indebolirsi, «iniziò una nuova vita in questo periodo, allorché (includendo anche il re) divenne l'organo sovrano dello Stato nazionale sovrano... Le conseguenze per il Parlamento furono straordinarie: nel giro di due generazioni strutture, procedure, atteggiamento e metodi di governo avevano assunto un aspetto moderno».[113] L'embrione di un nuovo tipo di Stato — anzi, qualcosa di più di un embrione — era nato: lo Stato costituzionale basato sulla «limitazione del governo mercé il diritto»[114] e con esso la premessa essenziale perché l'econo-

---

7 o 8 mila torresi, essi ritennero questa cifra esagerata e non diedero nulla, ma che ora non hanno più questo coraggio» (cit. da J. Lough, *La Francia di Luigi XIV*, cit., pp. 302-303).

112. P. Erlanger, *Luis XIV*, Fayard, Parigi 1965, vol. II, p. 56. Che fra gli ugonotti ci fossero molti imprenditori non costituisce una prova a sostegno della tesi weberiana, in quanto il fenomeno si spiega agevolmente con la teoria sombartiana degli «esclusi».

113. G. R. Elton, *Sviluppo costituzionale e pensiero politico nell'Europa occidentale*, in AA. VV., *Storia del mondo moderno*, cit., vol. II, p. 593. Già nel 1543 Enrico VIII dichiarava: «Siamo informati dai nostri magistrati che mai godiamo della nostra alta regalità come quando è convocato il Parlamento, quando noi come capo e voi come membra siamo uniti e congiunti in un unico corpo politico» (cit. da G. M. Trevelyan, *Storia d'Inghilterra*, cit., vol. I, p. 252).

114. C. H. Mc Ilwain, *Costituzionalismo antico e moderno*, Neri Pozza, Venezia 1956, p. 31.

mia di mercato potesse svilupparsi liberamente.

L'evoluzione verso il costituzionalismo fu tutt'altro che pacifica. Per 150 anni l'Inghilterra fu dominata da una tensione permanente fra lo Stato e la società civile. Ma alla fine questa riuscì ad avere la meglio sia sulle pretese assolutistiche degli Stuart che sulla tirannia puritana. Nella seconda metà del XVII secolo l'Inghilterra, esattamente come l'Olanda, era divenuta un «Paese di cento religioni» che poteva essere governata solo istituzionalizzando il principio di tolleranza. E, in effetti, il primo risultato della Gloriosa Rivoluzione fu la «neutralizzazione» del fattore religioso. Il fanatismo fu incatenato e fu altresì incatenato il governo, cui fu tolta la possibilità di esercitare il suo potere in modo arbitrario. Inoltre, «alle società per azioni capitalistiche venne assicurata piena libertà... e il governo accettò il principio della non ingerenza nella proprietà privata... Lo Stato ebbe una duplice funzione: la guerra e il mantenimento dell'ordine. Nei suoi rapporti con l'esterno fu rinforzato dalle somme votate sotto Guglielmo e Anna per le spese militari, somme che furono largamente superiori a quanto lo fossero mai state; allo Stato venne inoltre riconosciuta unanimemente la funzione interna di tenere subordinate le classi inferiori e di mantenere il legame fra gli interessi finanziari e quelli terrieri. Nel 1696 il dipartimento per il commercio venne strutturato come dicastero governativo permanente. Esso fu soprattutto un difensore della classe mercantile d'Inghilterra, ossia dei capitalisti di quel tempo. Venne costituito su richiesta del Parlamento col compito di promuovere l'industria e il commercio. I suoi membri agivano con le menti aperte a qualsiasi iniziativa, salvo che ai grandi principi».[115] Le *élites* del potere e della ricchezza in Inghilterra avevano capito meglio di quelle del continente la lezione olandese: la potenza dello Stato che dirigevano era strettamente legata allo sviluppo del commercio e dell'industria e all'allargamento dei mercati; e ciò, a sua volta, dipendeva da una serie di condizioni politico-giuridiche che dovevano essere assicurate.

In primo luogo, la *certezza del diritto*, vale a dire l'eliminazione

115. C. Hill, *La formazione della potenza inglese*, Einaudi, Torino 1977, p. 81. Ma la vittoria del Parlamento non fu solo la vittoria del «popolo proprietario», quanto meno nel senso che essa stabilì una serie di regole del gioco che «significarono per ogni classe sociale la possibilità a più o meno lontana scadenza di farsi avanti civilmente nella vita pubblica, di elaborare le proprie idee ed i propri programmi, di conquistarsi un posto nella storia» (G. Spini, *Storia dell'età moderna*, Einaudi, Torino 1965, p. 840).

dell'arbitrio come prassi normale dei governanti; poi, la *neutralizzazione del fattore religioso*, dannoso sia per la pace interna che per la salute dell'economia nazionale; poi ancora, l'*inviolabilità della proprietà privata e la piena libertà d'impresa*,[116] di modo che il gioco catallattico si svolgesse al riparo da qualsiasi interferenza dirigistica; infine, il *governo rappresentativo*, quale garanzia che gli interessi della borghesia imprenditoriale sarebbero stati permanentemente presenti all'attenzione dei governanti e altrettanto permanentemente difesi.

Grazie a questa sistemazione delle relazioni fra Stato e società civile, ora il capitalismo inglese era in grado di partecipare, attrezzato e protetto più e meglio di qualsiasi altro, alla competizione per la conquista dei mercati internazionali. L'Inghilterra con i suoi spettacolari successi politici ed economici ben presto avrebbe dimostrato al mondo intero che il regime che per tanto tempo era stato considerato un lusso che potevano permettersi entità politiche di ridotte dimensioni come la Repubblica di Venezia e la Repubblica delle Sette Province era in grado di garantire «non soltanto la libertà politica e religiosa, ma una potenza nazionale maggiore di quella dell'illimitata monarchia francese».[117] Essa, adottando un metodo tipicamente pragmatico, aveva trovato, dopo una serie di crisi e di esperimenti, la forma politica più idonea al pieno dispiegarsi della funzione rivoluzionaria della borghesia. Il capitalismo cessava di essere il prodotto di piccole serre — le città-mercato — e acquistava dimensioni nazionali. Esso ora aveva tutto per poter sottomettere progressivamente il mondo intero alla sua egemonia e per trasformarlo in un immenso mercato.

---

116. Il successo inglese sembra costituire una prova molto significativa a sostegno della tesi secondo la quale «una società sarà tanto più "innovativa" e portata allo sviluppo, quanto più precisamente il suo sistema di diritti di proprietà definirà i diritti di esclusività di ciascuno, quanto più ne assicurerà la tutela effettiva, e quanto più, riducendo il grado di incertezza che pesa sulla possibilità di "ricavi" supplementari offerti dall'innovazione, contribuirà a *massimizzare* la redditività personale dell'attività dell'innovatore» (H. Lepage, *Domani il capitalismo*, Edizioni L'Opinione, Roma 1978, pp. 101-102).

117. G. M. Trevelyan, *La rivoluzione inglese del 1688-89*, cit., p. 10.

Capitolo X

DALLA SOCIETÀ CHIUSA ALLA SOCIETÀ APERTA

Nella «società asiatica» si determina il primo passo storico dalla libertà dei gruppi alla loro schiavitù collettiva, dalla divisione funzionale del lavoro alla divisione sociale e politica, dall'organizzazione alla burocrazia. È così che ha avuto luogo il primo movimento della storia... L'Occidente è caratterizzato, a partire dalla sua nascita nella Grecia antica, da uno sviluppo tipico e singolare. La storia diventa storia della proprietà privata e della lotta delle classi.

Georges Lapassade

Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'incessante scuotimento di tutte le condizioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca borghese da tutte le precedenti. Tutte le stabili e arrugginite condizioni di vita con il loro seguito di opinioni e credenze rese venerabili dall'età, si dissolvono e le nuove invecchiano prima ancora di avere potuto fare le ossa. Tutto ciò che vi era di stabilito e di rispondente ai vari ordini sociali si svapora, ogni cosa sacra viene sconsacrata e gli uomini sono finalmente costretti a considerare con occhi liberi da ogni illusione la loro posizione nella vita, i loro rapporti reciproci.

Karl Marx

La ricostruzione storica fatta nei precedenti capitoli del processo genetico del capitalismo e del suo sviluppo storico sino alle soglie della rivoluzione industriale obbliga a riconoscere che esiste uno strettissimo nesso fra l'espansione della logica catallattica e ciò che abbiamo preso l'abitudine di indicare con l'espressione «modernizzazione».[1] In effetti, a mano a mano che il sistema di mer-

1. La quale non coincide affatto, come pensano Almond e Powell, con lo sviluppo politico (*Politica comparata*, cit., p. 381). Per sviluppo politico si deve intendere la capacità di un sistema di controllare l'ambiente in cui opera estraendo

cato ha fagocitato le forme economiche tradizionali, esso ha dato vita a un ciclo di trasformazioni strutturali e culturali di tali proporzioni che l'intera società euro-occidentale è stata coinvolta in una metamorfosi permanente dalla quale è scaturita la moderna civiltà industriale. Tale metamorfosi permanente può essere rappresentata, utilizzando la terminologia proposta da Weber e ripresa da Bergson, Popper e Ortega, come una *transizione dalla «società chiusa» alla «società aperta»*.[2]

La «società chiusa» è una «società tradizionale», in quanto in essa «l'uomo non sceglie il suo modo di pensare e di comportarsi, ma lo riceve automaticamente dal passato e vive spinto da una *vis a tergo*. La fede non gli pare una fede, bensì la realtà stessa».[3] Ciò accade perché la tradizione[4] impera sovrana su tutto e tutti e non c'è nulla che possa contrastarla. Essa stabilisce l'unico modo di essere uomo, fissa la tavola dei valori, definisce ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, indica i «naturali» detentori del potere di comando e perimetra la loro giurisdizione potestativa, regola minuziosamente tutti i comportamenti, avvolge gli individui in una rete di simboli così fitta che questi non possono percepire (e persino immaginare) nulla al di fuori di essa. Per di più, la tradizione è rivestita di sacertà, poiché essa viene vissuta come la normazione della vita «in accordo con la legge divina»:[5] tutto ciò che essa pre-

---

da esso un flusso di risorse adeguato al suo consolidamento e alla sua espansione. Pertanto, si può avere sviluppo politico senza modernizzazione. Esempio: l'Impero ottomano durante i primi 250 anni della sua esistenza storica.

2. «Le comunità — ha scritto Weber — sono in diverso grado "aperte" o "chiuse" all'esterno e all'interno»; e ha altresì precisato che «la relazione di mercato è di solito, per lo meno sovente, aperta» (*Economia e società*, cit., vol. I, p. 343 e p. 42). È chiaro quindi che la «società chiusa» e la «società aperta» sono due tipi ideali che rinviano a un *continuum* all'interno del quale si collocano le società storiche. La vicinanza (o la lontananza) di una società storica a uno dei due tipi ideali è ciò che permette di definirla moderna (o tradizionale).

3. J. Ortega y Gasset, *Una interpretazione della storia universale*, SugarCo, Milano 1978, p. 150.

4. La migliore definizione di tradizione culturale a mio giudizio è quella data da Ralph Turner: «Qualcosa che ha valore per le persone che la ricevono e la trasmettono e che, per questa ragione, ottiene consensi. Di conseguenza, una tradizione culturale è un sistema di vita (che contiene tecniche, costumi, determinazioni affettive, conoscenze, credenze), un carico prezioso per il gruppo la cui vita modella; il quale, a sua volta, la trasporta e la sviluppa» (*Las grandes culturas de la humanidad*, Fondo de Cultura Económica, Città del Messico 1985, vol. 1, p. 29). Ne deriva che essere uomo significa, sempre e in modo ineludibile, *«essere in una tradizione»* (J. Ortega y Gasset, *Storia e sociologia*, Liguori, Napoli 1983, p. 241).

5. G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975, p. 353.

scrive, è emanazione del sacro, sicché l'individuo ha un solo dovere: accettare «religiosamente» ciò che gli è stato trasmesso dalle generazioni che lo hanno preceduto. E poiché il sacro è «un *erreton*... assolutamente inaccessibile alla comprensione concettuale»,[6] ciò che la tradizione comanda è sottratto ad ogni possibile giudizio critico. «Chi manca al costume è *sviato*»[7] e la funzione istituzionale dei custodi della tradizione non può non essere che quella di richiamare il deviante e, all'occorrenza, di punirlo. Il risultato è che l'uomo della società tradizionale — o «sacra», come l'ha chiamata Howard Becker[8] — vive come assorbito dalla cultura in cui è stato socializzato, prigioniero della visione del mondo che gli è stata iniettata, quindi privo di ogni *chance* di uscire dal cerchio magico dell'ideologia dominante. «Permanere; evitare qualsiasi cambiamento suscettibile di distruggere l'equilibrio miracoloso»:[9] tale è l'aspirazione fondamentale dell'uomo della società tradizionale. Egli è un misoneista «nato»; ama la stabilità e tutto ciò che conferma la sacra inviolabile tradizione. D'altra parte, il carattere sacro e onnipervasivo della tradizione e l'isolamento culturale fanno sì che l'uomo della società chiusa, avviluppato come è nella «coscienza incantata», non possa neanche immaginare modi di essere radicalmente diversi da quelli istituzionalizzati, né, tanto meno, che l'assetto generale della società possa essere cambiato. Il mondo sociale è quello che è: un dato di fatto non modificabile e alle pene che esso infligge si può sfuggire solo attraverso l'anacoresi. Certo, la storia della società tradizionale è tutta intessuta di rivolte contadine; ma si tratta, per l'appunto, di rivolte, non già di rivoluzioni: esse hanno contestato gli *abusi* dei governanti, non già gli *usi* del sistema, vale a dire le basi assiologiche e normative dell'organizzazione sociale.[10]

---

6. R. Otto, *Il sacro*, Feltrinelli, Milano 1974, p. 17.
7. G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, cit., p. 353.
8. H. Becker, *Società e valori*, cit., p. 63.
9. P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 19.
10. La civiltà indiana però non ha conosciuto le rivolte contadine, in quanto il sistema castale e la teodicea induista — la più razionale fra tutte quelle che sono state ideate, come l'ha giustamente definita Weber — induceva gli sfruttati ad accettare passivamente la loro condizione in attesa di essere premiati in una successiva reincarnazione per la loro fedeltà al *dharma*. Non a caso i due maggiori leader della resistenza popolare indiana al dominio musulmano — Guru Gobind Singh e Shivaji Bonsle — riuscirono a mobilitare le classi inferiori quando contestarono la legittimità del sistema castale (cfr. K. Singh, *A History of the Sikhs*, Oxford University Press, Delhi 1986, vol. I; J. Sarkar, *Shivaji and His Times*, Orienta Longman, New Delhi 1985).

È vero che le società tradizionali, a fronte delle società primitive, sono caratterizzate dal ruolo centrale che in esse ha la creatività.[11] Ma si tratta di una creatività prevalentemente ortogenetica, grazie alla quale la tradizione si sviluppa crescendo su se stessa, senza rotture o crisi e senza emergenza di nuovi princìpi. Per questo le società tradizionali ci appaiono — al di là dei mille cambiamenti dinastici e delle tante crisi da cui sono state travagliate — come universi culturali a ridotto dinamismo interno, se non proprio statici. Sono società «tiepide» o, per usare la formula definitoria di Georges Balandier, «ripetitive»,[12] *saturate di ordine e di sacro*, assorte in se stesse, nelle quali i fattori e gli agenti di mutamento vengono, di regola, bloccati o comunque assorbiti e neutralizzati. In tali società, per le ragioni indicate, gli individui non possono evadere dalla tradizione; possono tutt'al più correggerla, integrarla, arricchirla, ma non possono intaccare il suo ruolo di unico ed esclusivo regolatore della vita umana.

Stando così le cose, nasce la domanda: come è possibile che la creatività che fertilizza una società muti di segno e che da ortogenetica si trasformi in eterogenetica? La coppia concettuale «società chiusa-società aperta» ci permette di capire che il primo passo nella direzione della Modernità è la rottura delle barriere che isolano la società tradizionale e il conseguente contatto con le «culture altre». Tale rottura sembra possa avvenire solo attraverso tre pratiche: la *guerra*, il *missionarismo* e il *commercio*. Ma la guerra significa catena di comando, gerarchia, disciplina, subordinazione degli individui alle esigenze del collettivo. Ciò che la guerra per solito produce è l'assoggettamento del popolo vinto al dominio del popolo vincitore organizzato come un campo trincerato. Difficile immaginare come ciò possa aprire la strada all'azione elettiva e quindi al processo di modernizzazione. Quanto al missionarismo, il mutamento culturale che esso produce è tutto sotto il segno del sacro: esso, quando ha successo, sostituisce una tradizione intoccabile con un'altra tradizione intoccabile.

Di tutt'altra natura è la rottura dell'isolamento culturale che produce il commercio. Non può essere considerato un caso che là dove due o più tradizioni culturali sono entrate in contatto perma-

11. Secondo Toynbee la differenza fondamentale fra le società primitive e le civiltà è che nelle seconde «la mimesi è diretta verso il futuro, la "crosta del costume" è rotta e la società si dinamizza lungo una strada di mutamento e di sviluppo» (*A Study of History*, cit., vol. I, p. 192).

12. G. Balandier, *Le società comunicanti*, Laterza, Bari 1973, p. 40.

nente attraverso le relazioni mercantili, è iniziata la prima avventura storica della Modernità, che è quella che ha avuto come protagonisti i greci. Il punto di partenza fu l'assenza della Megamacchina o — il che è sostanzialmente lo stesso — la presenza di una pluralità di centri di potere: le *poleis*. Seguì, dall'VIII secolo in poi, quella che gli storici hanno chiamato la «rivoluzione economica greca»,[13] la quale fu in buona sostanza un gigantesco processo di colonizzazione spontanea e di mercatizzazione che ebbe come principali agenti gli individui marginali, i quali, proprio perché non erano integrati nella loro comunità di nascita, presero la via del mare in cerca di fortuna. L'intensificazione e l'espansione progressiva delle relazioni mercantili mise in moto un processo di reazioni a catena che può essere così descritto nei suoi lineamenti essenziali.

La ricchezza incomincia a lievitare. Si moltiplicano le *chances* di vita. La tastiera dei possibili si amplia. La vita quotidiana si sottrae, lentamente ma inesorabilmente, alla cogenza dell'«eterno ieri» (la sacra immutabile tradizione). Si verificano decisive modificazioni nella divisione del lavoro. Sorgono nuovi mestieri, nuove professioni, nuovi bisogni, nuove subculture. L'antica gerarchia è scossa, dal momento che il processo di mercatizzazione crea una «aristocrazia del denaro» che aspira a partecipare al processo decisionale, tradizionalmente monopolizzato dalle «aristocrazie della terra e della spada». Insomma, tutto cresce, si complica, si dinamizza. In particolare, cresce il desiderio di godere la vita, di renderla più confortevole. Il mondano incomincia a minacciare il sacro e gli sottrae sfere della condotta un tempo sottoposte alla sua giurisdizione esclusiva. Crescono altresì le aspettative delle classi sociali, di quelle che si sono arricchite come di quelle che sono state escluse dai vantaggi della trasformazione in senso crematistico dell'economia. La produzione non segue più i bisogni, bensì li anticipa e, in un certo senso, li crea. La mobilità sociale, fenomeno che accompagna puntualmente l'espansione delle relazioni mercantili, intensifica l'invidia di coloro che restano in basso e il risentimento di coloro che si sentono sfruttati. Infine, la mobilitazione so-

13. Si veda soprattutto W. G. Forrest, *Le origini della democrazia greca*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 72-76, dove viene descritto con efficacia il ruolo propedeutico della rivoluzione commerciale nella nascita della democrazia greca e della particolare civiltà che grazie ad essa fiorì. Dal canto suo, Pierre Lévêque non ha esitato a scrivere che «si può affermare senza esagerazione che con l'economia mercantile nasce il mondo moderno» (*La civiltà greca*, Einaudi, Torino 1970, p. 120).

ciale, erodendo i vincoli comunitari, «proletarizza» gli spostati e li condanna all'alienazione e all'anomia. L'erosione della sacertà della tradizione e l'alterazione dell'equilibrio sociale sono intensificati dal contatto con altri popoli, con altre tradizioni, con altri modi di pensare e di agire. L'isolamento della Città sacro-magica — condizione essenziale perché essa viva assorta nel culto di sé — è rotto, in quanto la mercatizzazione dell'economia non significa solo scambio di merci; significa anche scambio di elementi culturali di ogni genere (idee, valori, tecniche ecc.). Nel suo isolamento, l'uomo della Città sacro-magica ha una coscienza incantata che lo porta a credere che ciò che la tradizione comanda sia l'espressione della volontà divina o comunque del disegno che domina il Cosmo. Si ciba del relativo, ma è convinto di cibarsi dell'Assoluto. Ciò che a uno sguardo esterno appare come pregiudizio e superstizione, per lui è la Verità e il Bene.

Ebbene: il commercio con gli altri popoli «lo obbliga a rendersi conto, in maniera evidente, che esistono altri modi di essere uomini diversi dall'unico imperante e consentito: il proprio tradizionale e immodificabile».[14] Accade così che il contatto con l'Altro mette in crisi la sua fede nella sacertà della tradizione. Essa incomincia ad apparirgli per quella che è: un prodotto accidentale della storia e, per di più, impastato di interessi inconfessati e inconfessabili. Ora la guarda con occhio critico, poiché la sua coscienza si è disincantata. Inizia così la lotta permanente fra il *Logos* e il *Mythos*, fra l'azione elettiva e l'azione prescrittiva, fra l'individualismo e il tribalismo: una vera e propria guerra intestina che lacera le viscere della Città e turba la coscienze degli individui. È questo il momento in cui sulle barricate dell'incipiente Modernità appare una nuova figura sociale: lo specialista del *Logos*, il filosofo che pensa in opposizione al modo di pensare tradizionale, il forgiatore di para-dossi, di opinioni in contrasto con quelle — le *doxai* — ricevute dalle generazioni precedenti e accolte acriticamente.

Si noti il paradosso. La speculazione del mercante non è solo diversa da quella del filosofo; è anche, dal punto di vista morale, il suo contrario: la prima è orientata al profitto, la seconda alla verità. Sicché fra il mercante e il filosofo non vi possono essere che incompatibilità e reciproco disprezzo. Eppure essi sono i due principali agenti della modernizzazione di una società tradizionale: il primo lo è in quanto dinamizza l'economia e, con l'econo-

14. J. Ortega y Gasset, *Una interpretazione della storia universale*, cit., p. 142.

mia, l'intera vita sociale; il secondo, in quanto è colui che esercita professionalmente la critica dei modi di pensare e di agire istituzionalizzati e legittimati dalla religione dominante. C'è di più. È il mercante che apre la via, sia pure involontariamente, al filosofo. Infatti, arricchendosi, non solo arricchisce la Città di nuove *chances* di vita, creando così la premessa materiale del passaggio dalla prevalenza dell'azione prescrittiva all'azione elettiva; egli, tramite il commercio estero, la «apre» e la mette in contatto permanente con le altre culture. Ciò non può non produrre un distacco da ciò che la religione degli avi ha consacrato e, conseguentemente, il dilatarsi della sfera del *Logos*. E questo perché «la ragione nasce quando l'uomo si vede obbligato a scegliere, a suo rischio e pericolo, fra molteplici possibilità di modi di pensare, di fare, di essere in modo da farne suo uno sul quale orientare momentaneamente o definitivamente la vita. Nella credenza l'uomo non sceglie la sua maniera di credere o di pensare, ma, al contrario, è sempre immerso nella sua fede, senza sapere da dove gli proviene e senza alcuno stimolo ad abbandonarla».[15] Insomma, l'espansione della logica catallattica, dilatando il suo mondo e riempiendolo di realtà nuove, costringe l'uomo a scegliere o, che è lo stesso, a fare uso della sua ragione. Questa, al fondo, non è che un «surrogato della fede evaporata»,[16] ciò che sostituisce la visione del mondo tradizionale quando questa non è più in grado di regolare automaticamente ed imperativamente l'agire umano. È forse un caso che la filosofia inizi come *avventura coloniale*, che tutti i primi filosofi — Talete,[17] Anassimandro, Pitagora, Eraclito, Senofane, Parmenide — siano nati ed abbiano operato nella Magna Grecia, dove si incontravano e si confrontavano tradizioni culturali diverse,[18] o non si tratta di una precisa corroborazione empirica della tesi qui esposta, e cioè che fu il commercio ad «aprire» le *poleis* greche, costringendole ad uscire dal loro isolamento tribale e mettendole in relazione stabile con il Diverso, e che pro-

15. *Ibidem*, p. 150.

16. J. Ortega y Gasset, *Idee per una storia della filosofia*, Sansoni, Firenze 1984, p. 9.

17. Non è neanche un caso che Talete fosse «un mezzo fenicio» (G. Hermann, *L'avventura dei Fenici*, Garzanti, Milano 1981, p. 282), né che si deve ai fenici quello che i greci chiamavano il *phoinika grammata*, autentico monumento dello spirito razionale mercantile.

18. Ha osservato Gaetano De Sanctis che, «mentre nella Grecia la forza della tradizione impedì sulle prime di trarre dalle premesse [create dai centri commerciali e industriali] tutte le conseguenze, non così fu nelle colonie, dove tali impedimenti non esistevano; e, per esempio, mentre un passo essenziale sulla via del

prio ciò produsse l'indebolimento della cogenza normativa della tradizione religiosa, il disincanto del mondo e quindi il conflitto fra il *Logos* e il *Mythos*?[19]

Ma che cosa vuol dire tutto ciò, se non che *bisogna vedere nel mercato il protagonista non solo dello sviluppo economico, ma anche del processo di modernizzazione, l'istituzione-chiave della transizione dalla società chiusa alla società aperta*? Tutti i principali fenomeni che caratterizzano quella che Harvey Cox ha chiamato la Città secolare[20] — l'individualismo, il contratto, l'azione elettiva, il razionalismo, l'eguaglianza formale ecc. — sono strettamente legati, e non solo geneticamente bensì strutturalmente, al concreto *modus operandi* del mercato.[21]

---

progresso civile e politico fu il sostituirsi delle consuetudini tramandate oralmente e conosciute dai giudici con le leggi scritte che tutti potevano conoscere, questo passo fu compiuto prima nelle colonie dove consuetudini tradizionali note ai giudici non c'erano o non avevano lo stesso comune riconoscimento che altrove» (*Storia dei Greci*, La Nuova Italia, Firenze 1975, vol. I, pp. 424-425). A ciò si deve aggiungere che nelle colonie affluivano individui sradicati e anomici, la cui propensione alla devianza non poteva che rafforzarsi in un ambiente dove il controllo sociale era, per forza di cose, assai meno rigido che nelle città di origine. Di qui il carattere spiccatamente eterogenetico della creatività che caratterizzò il sistema di vita coloniale, di cui il razionalismo filosofico fu l'espressione più significativa e importante.

19. Mi è stata fatta l'obiezione che nella Magna India non si è verificato nulla di tutto ciò che è tipico della Modernità — individualismo, disincanto del mondo, razionalismo ecc. Si dà il caso, però, che la diffusione della cultura indiana nel Sud-Est asiatico non è avvenuta secondo lo schema immaginato da Radhakamal Mukerjee — «un ininterrotto flusso migratorio di nobili Ksatriya, di Brahmani, di monaci e di monache buddiste e di mercanti Vaisya che fondò e mantenne le prime colonie e sedi commerciali sulle quali costruirono i grandi regni di Sriksetra, Funan, Champa, di P'an-P'an, di Sri Vijaya e di Majapahit» (*Storia e cultura dell'India*, Il Saggiatore, Milano 1962, p. 224). Né il commercio né i mercanti furono i disseminatori della cultura indiana; al contrario, questa si diffuse grazie a un singolare processo di autocolonizzazione delle *élites* del Sud-Est asiatico, che «invitarono nelle loro corti il clero brahmanico. La propagazione della cultura avvenne al livello delle corti e fu opera di Brahmani» (D. G. Hall, *Storia dell'Asia sud-orientale*, Rizzoli, Milano 1972, p. 49).

20. H. Cox, *La Città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968.

21. Questo è ciò che è sfuggito a Gino Germani, cui, per altro, si devono le analisi più illuminanti del processo di modernizzazione (*The Sociology of Modernization*, cit.; *Sociologia della modernizzazione*, Laterza, Bari 1971; *Autoritarismo e democrazia nella società moderna*, in R. Scartezzini, L. Germani e R. Gritti, a cura di, *I limiti della democrazia*, Liguori, Napoli 1983; *Ideologie autoritarie e crisi di transizione*, in L. Pellicani, a cura di, *Sociologia delle rivoluzioni*, Guida, Napoli 1976).

Una puntuale conferma di ciò la abbiamo se confrontiamo l'organizzazione sociale di Sparta con quella di Atene: la prima ci appare come una perfetta materializzazione dell'ideale della società chiusa; la seconda come il primo grande esperimento teso a istituzionalizzare i valori e i princìpi della società aperta. Sparta, infatti, presenta le seguenti caratteristiche:[22]

1) è una società isolata, quasi ermeticamente chiusa e tutta assorta nel culto di sé;

2) nel suo sistema economico non c'è posto né per il commercio, né per la moneta, né, a ben guardare, per la proprietà privata;[23]

3) la famiglia è appena tollerata; essa è sottoposta a un rigido controllo statale e i figli sono allevati, a partire dall'età di 6 anni, in apposite caserme dove sono obbligati ad adeguarsi a una *askesis* rigorosamente e monotonamente marziale: essere uomo, a Sparta, vuol dire essere un guerriero e nient'altro;

4) la libertà individuale, concepita come sfera di interessi privati, autonoma e protetta, è sconosciuta; i cittadini non possono scegliere il loro modo di vita: esso è fissato una volta per tutte dalla tradizione;

5) la saturazione d'ordine, totale, è garantita da una disciplina da caserma la cui giurisdizione è illimitata e pertanto l'idea stessa di conflitto è impensabile;

6) il sistema produttivo è basato sul principio della perfetta corrispondenza fra il livello delle risorse materiali e il livello dei bisogni; è quindi statico, autarchico e autoritario;

7) infine non c'è posto alcuno per il pluralismo delle idee e dei

22. Cfr. H. Michell, *Sparte et les Spartiates*, Payot, Parigi 1953; J. T. Hooker, *Gli Spartani*, Bompiani, Milano 1984.

23. I *kleroi* che venivano assegnati dallo Stato agli Spartiati non erano alienabili, quindi costituivano solo una fonte di reddito, non già una proprietà personale. Era permesso l'uso di monete di ferro, le quali, per la loro pesantezza e le loro dimensioni, non potevano consentire ciò che i legislatori consideravano, a giusto titolo, il più grave pericolo per l'ordine che essi avevano istituito e che intendevano proteggere da qualsiasi mutamento: il commercio. Con grande efficacia sintetica René Sedillot ha così «fotografato» l'ideale di vita spartano: «Moneta di ferro, cortina di ferro, disciplina di ferro» (*Storia dei socialismi*, Armando, Roma 1981, p. 41). Meno sintetico, ma non meno efficace, Rostovzev: «Sparta fu il primo tentativo nella storia di instaurare un sistema coerente di socialismo statale... Tutte le relazioni economiche e sociali erano basate su una assoluta subordinazione dell'individuo allo Stato e sulla trasformazione di tutta la classe dominante in un esercito permanente, pronto a scendere in campo in ogni momento» (*Storia del mondo antico*, cit., pp. 199-200).

valori; dominano, incontrastate, un'unica ideologia ed un'unica morale, entrambe rivestite di sacertà e, in quanto tali, intoccabili.

Quando gettiamo il nostro sguardo sulla società ateniese, ci appare, al di là di alcuni tratti comuni — per esempio, l'idea che la legge, pur avendo una protezione divina, non è una rivelazione divina, bensì l'espressione della volontà dei cittadini — un altro mondo, retto da princìpi che possiamo senz'altro definire «moderni» e che Tucidide ha immortalato, mettendo sulla bocca di Pericle le seguenti parole:

«Noi abbiamo una forma di governo che non guarda con invidia alle costituzioni dei vicini, e non solo non imitiamo altri, ma anzi siamo noi stessi di esempio a qualcuno. Quanto al nome, essa è chiamata democrazia, poiché amministrata non già per il bene di poche persone, bensì per una cerchia più vasta: di fronte alla legge, però, tutti, nelle private controversie, godono di uguale trattamento; e secondo la considerazione di cui uno gode, poiché in qualche campo si distingue, non tanto per il suo partito, quanto per il suo merito viene preferito nelle cariche pubbliche; né, d'altra parte, la povertà, se uno è in grado di fare qualcosa di utile per la città, gli è di impedimento per l'oscura sua posizione sociale. Come in piena libertà viviamo nella vita pubblica e in quel vicendevole sorvegliarsi che si verifica nelle azioni di ogni giorno, né gli affliggiamo con il nostro corruccio una molestia; che, se non è un castigo vero e proprio, è pur sempre qualcosa di poco gradito. Noi che serenamente trattiamo i nostri affari privati, quando si tratta degli affari pubblici abbiamo una incredibile paura di scendere nell'illegalità: siamo obbedienti a quanti si succedono nel governo, ossequienti delle leggi e fra esse in modo speciale a quelle che sono a tutela di chi subisce ingiustizia e a quelle che, sebbene non trovandosi scritte in nessuna tavola, portano per universale consenso il disonore a chi non le rispetta... Affluiscono poi nella nostra città per la sua importanza beni di ogni specie da tutta la terra e così capita a noi di poter godere non solo di tutti i frutti e i prodotti di questo Paese, ma anche di quello degli altri, con eguale diritto ed abbondanza come se fossero nostri... La nostra città è sempre aperta a tutti e non c'è pericolo che, allontanando i forestieri, noi impediamo ad alcuno di conoscere o di trattare cose da cui, se non fossero tenute nascoste e un nemico le vedesse, potrebbero averne vantaggio... Noi prendiamo decisioni o esaminiamo con cura gli eventi: convinti che non sono le discussioni che danneggiano le azioni, ma il non attingere le necessarie cognizioni per mezzo delle discussioni prima di venire all'esecuzione di

ciò che deve essere fatto».[24]

Certo, l'immagine della «scuola dell'Ellade» che qui Pericle traccia è fortemente idealizzata. Dietro — anzi, sotto — la democrazia ateniese c'era la schiavitù che «corrompeva, intossicava i rapporti fra le varie classi».[25] Peggio ancora: quella che si suole chiamare la luminosa civiltà ateniese fu, in realtà, la civiltà di una città imperialistica «che si alimentò del dolore, del sangue, della distruzione seminate tutt'intorno, per ogni dove».[26] Cosa, del resto, che lo stesso Pericle riconobbe quando pronunciò la celebre frase: «Il nostro impero è una tirannide». Ciò non di meno, quella civiltà — crudele come tutte le civiltà,[27] anche se meno sanguinaria di tante altre — coltivò una pianta rarissima: la libertà individuale e, precisamente per questo, fu la più vicina alla civiltà moderna e ne anticipò non pochi tratti tipici.

Grazie a Constant, abbiamo appreso a distinguere con precisione la «libertà degli antichi» dalla «libertà dei moderni». La prima, propria della *polis*, consisteva nell'esercitare, direttamente e pubblicamente, certe funzioni della sovranità. Essa era un libertà essenzialmente politica che «implicava l'asservimento dell'individuo all'autorità dell'insieme»,[28] in quanto quest'ultima interveniva sin nelle relazioni più intime e nulla concedeva all'indipendenza individuale. «Alla *polis*... non si poteva sfuggire: neppure nella religione poteva evadere il singolo, poiché anch'essa apparteneva allo Stato».[29] Quindi il *polites* non poteva scegliere neanche le idee concernenti il senso ultimo della vita: «egli doveva credere e sottomettersi alla religione della città».[30] La distinzione, tipica della civiltà moderna, fra sfera pubblica e sfera privata era pressoché sconosciuta agli antichi: «Ogni atto del cittadino poteva interessare la città, che, nella persona dei suoi magistrati, interveniva nelle

24. Tucidide, *Storia della guerra del Peloponneso*, Mondadori, Milano 1981, pp. 121-124.

25. C. Barbagallo, *Il tramonto di una civiltà*, Le Monnier, Firenze 1923, vol. I, p. 47.

26. *Ibidem*, p. 118.

27. Nietzsche, con il cinismo che lo caratterizzava, ha detto una atroce verità: tutte le grandi civiltà sono state costruite con il sudore dei servi. La moderna civiltà industriale, fondata sul capitalismo, malgrado la sua «mostruosa» ricchezza materiale, non costituisce una eccezione, anche se gli operai delle fabbriche godono di un benessere e di diritti sconosciuti ai servi delle civiltà tradizionali o a quelli delle società comuniste.

28. B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, cit., p. 38.

29. J. Burkhardt, *Storia della civiltà greca*, Sansoni, Firenze 1974, p. 109.

30. N. Foustel de Coulanges, *La Cité antique*, Hachette, Parigi 1969, p. 268.

sfere più diverse».[31] Per questo, non senza ragione, la democrazia greca è stata definita *totalitaria*; in realtà, essa si basava «sull'incapsulamento di tutta la vita associata dentro lo Stato e sul dominio capillare del Potere pubblico su tutta la vita extra-politica dell'uomo».[32]

Ma i più hanno dimenticato che Constant dice a chiare lettere che c'era una *polis* nella quale era stato istituzionalizzato un tipo di libertà del tutto diversa da quella degli antichi; un tipo di libertà che non implicava l'assorbimento totale dell'individuo nella comunità politica. Questa *polis* era Atene, il cui Stato «di tutti gli Stati antichi era quello che più assomigliava ai moderni».[33]

Ebbene: perché l'evoluzione della società ateniese si differenziò a tal punto da divenire l'antitesi culturale di Sparta? La risposta di Constant è estremamente precisa e illuminante a un tempo: *il commercio*. «Il commercio — egli scrive — ispira agli uomini un intenso amore per la libertà individuale. Il commercio provvede ai loro bisogni, soddisfa i loro desideri senza l'intervento del-

31. F. Charmoux, *La civilization grecque*, Arthaud, Parigi 1983, p. 261.

32. G. Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House Publishers, Chatham 1987, p. 198.

33. B. Constant, *La libertà degli antichi*, cit., p. 39. La tesi di Constant è stata formulata in maniera ancora più netta da Gustave Glotz: ad Atene — egli ha scritto — «la libertà individuale era assoluta... Libertà, eguaglianza, questi diritti dei cittadini, non potevano essere esercitati se non a condizione che essi imponessero determinati obblighi alla Città. Lo Stato doveva mettere la sua potenza al servizio degli individui» (*La Cité grecque*, Albin Michel, Parigi 1968, p. 139 e p. 142). Identica la tesi di Max Pohlenz: «La libertà di comportamento è tratto distintivo della spiritualità ateniese. Contrapponendola nel modo più netto a Sparta, Pericle rivela che Atene non vuole essere uno Stato militare, in cui tutta la vita dei singoli è costretta all'addestramento livellatore della caserma... Lo spirito di libertà domina tutta la vita cittadina. Atene disdegna parimenti di chiudersi agli influssi stranieri ed anche all'interno non conosce controlli o tutele o inutili intromissioni nella vita privata. Lo Stato lascia libero ogni cittadino di regolare la sua personale esistenza secondo i propri gusti... Per la prima volta nella storia universale non solo viene riconosciuto il diritto dell'individuo ad una vita propria all'interno della comunità, ma il libero sviluppo della personalità è addirittura iscritto tra i fini dello Stato... Nell'Atene di Pericle, all'ideale del governo del popolo, s'intrecciò il principio fondamentale del liberalismo moderno, che cioè ciascun cittadino, all'interno dell'organismo statale, deve conservare la libertà di pensare e di agire autonomamente e di manifestare con franchezza la propria opinione, mentre lo Stato ha da immischiarsi quanto meno possibile nella vita privata dei singoli» (*L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 212-214). D'altra parte, se così non fosse stato, come avrebbe potuto la filosofia — che si basa sulla critica della tradizione religiosa e sull'esercizio individuale del *Logos* — diventare un elemento costitutivo della civiltà ateniese?

l'autorità».[34] Se Atene fu la più liberale delle città antiche — quanto meno all'epoca di Pericle —, ciò dipese proprio dall'importanza che il commercio ebbe nella sua esistenza storica. L'economia ateniese, infatti, «constava di tre elementi intrecciati, che oggi considereremmo separati: redistribuzione fra economie domestiche di tipo feudale; redistribuzione al livello dello Stato; elementi di mercato».[35] La presenza di tali elementi di mercato fu di decisiva importanza per lo sviluppo della democrazia ateniese nella direzione della libertà dei moderni. La ragione di ciò è presto detta: «In una democrazia, dove ci si aspetta che i cittadini si amministrino da soli, la distribuzione degli alimenti richiede il mercato; poiché altrimenti come potrebbero i cittadini... procurarsi il necessario per mantenersi. In termini moderni, si potrebbe parlare di distribuzione fra una pianificazione burocratica su vasta scala, come in Egitto, e una pianificazione democratica su scala ridotta, dove il mercato gioca un ruolo importante nella distribuzione degli alimenti, come nell'Atene dell'età classica».[36] Per questo si può senz'altro dire che capire Atene «vuol dire capire il posto che vi occupò il mercato»;[37] più precisamente, capire che quel tanto di libertà individuale che Atene riuscì a coltivare nelle sue mura dipese dal fatto che «Pericle abbracciò la causa dell'umile istituzione del mercato».[38] Se è vero — come scrive Moses Finley — che le economie del vicino Oriente erano «dominate dai grandi complessi che ruotavano attorno al palazzo o al tempio... che regolavano la vita economica, militare, politica e religiosa della società attraverso un'unica operazione complicata, burocratica e archivistica»,[39] mentre il *kosmos* ateniese era «essenzialmente e puntualmente caratterizzato dalla proprietà terriera... e dal commercio privato e dalle manifatture private»,[40] allora è legittimo giungere alla conclusione che la classica opposizione fra dispotismo e

34. B. Constant, *La libertà degli antichi*, cit., p. 43.

35. K. Polanyi, *La sussistenza dell'uomo*, cit., p. 214. Analoga la tesi già formulata da Weber: «Il commercio capitalistico e le relative fortune erano come radure che si aprivano nella boscaglia del tradizionalismo. Il capitalismo, con le sue forme di scambio, viveva insomma fianco a fianco con le ultime vestigia di un lontano passato e ciò non solo nelle aree contigue, ma nel cuore stesso della *polis*» (*Storia economica e sociale dell'antichità*, cit., p. 191).

36. K. Polanyi, *La sussistenza dell'uomo*, cit., p. 214.

37. *Ibidem*, p. 210.

38. *Ibidem*, p. 213.

39. M. I. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Bari 1975, pp. 21-22.

40. *Ibidem*, p. 22.

libertà fu, in termini economici, una opposizione fra «razionamento» e «mercato». Da questo punto di vista, Sparta fu più vicina al dispotismo orientale che alla democrazia ateniese, la quale, esattamente nella misura in cui si basava su una economia ricca di elementi di mercato, fu una democrazia liberale.[41]

Constant, dunque, aveva colto nel segno quando scriveva che «Atene era, fra tutti gli Stati greci, il più attivo nel commercio ed accordava perciò ai suoi cittadini una libertà individuale molto più ampia che a Roma o Sparta... Il commercio aveva fatto sparire presso gli ateniesi molte di quelle differenze che distinguono i popoli antichi dai popoli moderni. Lo spirito dei commercianti di Atene era simile a quello dei commercianti dei nostri giorni... Nei loro rapporti con gli stranieri, li vediamo prodigare i diritti di cittadinanza a chiunque, trasferendosi presso di loro con la famiglia, inizi un mestiere o impianti una fabbrica; restate infine colpiti dal loro estremo amore per la libertà individuale».[42] In breve: Atene era — o quanto meno si avvicinava ad essere — ciò che Sparta deliberatamente e metodicamente si rifiutava di essere: una società aperta.[43] È altamente significativa l'avversione dei legislatori spartani per il commercio. Essi temevano — e giustamente — che «le merci straniere avrebbero portato con sé nuove pretese e nuove idee».[44] Temevano, in altre parole, l'economia di mercato, poiché in essa avevano individuato un potente agente di trasformazione culturale, ciò che, una volta che avesse avuto la possibilità di muoversi liberamente, avrebbe attaccato e intaccato la tradizione, «aperto» la società alla influenza di elementi culturali allogeni e scardinato la rigida gerarchia militare-conventuale da essi architettata. Nella società spartana, due figure, familiari nella Atene di Pericle, erano escluse: il mercante e il filosofo. E per una ragione che i legislatori spartani avevano percepito con estrema chiarezza: che il commercio e la libera investigazione erano incompa-

41. Ha scritto Pohlenz che «fu lo spirito di Pericle a fondere insieme i due ideali [quello democratico e quello liberale] e a trasmetterli alla posterità come un tutto unico. Se si seguono le discussioni sul liberalismo e il socialismo... si resta sorpresi nel constatare quanto esse riecheggino, spesso fino nella formulazione verbale, le idee di Pericle» (*L'uomo greco*, cit., p. 216).

42. B. Constant, *La libertà degli antichi*, cit., pp. 43-44.

43. E come tale Popper — cui si è rimproverato, sulla base di una cattiva lettura di Constant e senza tener conto degli studi di Glotz e Pohlenz, di applicare al mondo antico categorie che hanno un senso solo se riferite al mondo moderno — l'ha descritta nella sua grande opera *La società aperta e i suoi nemici* (Armando, Roma 1974, vol. I).

44. M. Rostovzev, *Storia del mondo antico*, cit., p. 202.

tibili con il loro programma, che era quello di prosciugare tutte le fonti del mutamento.[45]

A questo punto risulterà chiaro perché sviluppo capitalistico e modernizzazione storicamente hanno coinciso perfettamente. Grazie alla dilatazione della sfera del mercato, in effetti, l'Europa occidentale ha rotto la crosta del tradizionalismo e ha potuto riprendere il «discorso» che Atene, sconfitta da Sparta, era stata costretta ad interrompere. Non per niente il Rinascimento — che, come abbiamo visto, nella sfera economica comincia come minimo nel Trecento[46] — è stato definito da Burkhardt «un risveglio dell'Antichità».[47] Esso proclamò, esattamente come avevano fatto i filosofi greci, «la superiorità della *ratio* sulla *traditio*»,[48] coltivò l'individualismo, privilegiò i valori mondani, oppose alla visione teocentrica del mondo, propria del cristianesimo, una visione antropocentrica. In breve: fu un grandioso processo di secolarizzazione che portò alla «rinascita — un rinascimento — della vera umanità

45. Si suole contestare la pretesa della sociologia di essere una scienza in quanto non è stata capace a tutt'oggi di produrre una teoria universalmente accettata della persistenza sociale (oltre che del mutamento). A mio giudizio, tale teoria può essere costruita a partire dallo studio delle società che più si avvicinano all'ideal-tipo della società chiusa — Sparta, il Tibet, lo Stato gesuitico del Paraguay ecc. — e soprattutto dalle analisi della letteratura utopica. Il pianificatore utopico mostra di conoscere perfettamente quali sono le variabili decisive che devono essere manipolate per «fissare» la società in una forma definitiva. Egli ha un occhio sociologico acutissimo con il quale vede che, se si vuole creare un ordine sociale armonico e immobile, occorre espellere l'individualismo, il commercio, la proprietà privata, il pluralismo delle idee e dei valori; e occorre altresì fare in modo che la società non sia contaminata da messaggi esterni. Conosce, quindi, quali sono i fattori, gli agenti e le condizioni che dinamizzano la società e, proprio per ciò — essendo l'immutabile armonia il suo ideale —, costruisce un sistema ideale in cui tali elementi sono sottoposti a un controllo rigoroso. È sufficiente leggere la *Repubblica* di Platone, l'*Utopia* di Moro, la *Città del Sole* di Campanella o il *Viaggio in Icaria* di Cabet, per avere una conferma di ciò. Da tale letteratura, risulta che fra la società utopica e l'organizzazione sociale di Sparta o della Russia comunista esistono sorprendenti — e istruttive — coincidenze, fra le quali la più significativa è che in queste società (ideali o storiche) tutto è organizzato — *rectius*: pianificato — in modo tale che il capitalismo — ossia l'economia di mercato «liberata» — non possa mettere radici e svilupparsi autonomamente. Infatti, essendo il capitalismo per definizione un'economia *aperta* e *autopropulsiva*, per bloccare il mutamento, è imperativo radere al suolo il mercato o, quanto meno, «ingabbiarlo».

46. E non solo nella sfera economica, ma anche in quella del pensiero politico-giuridico, come hanno documentato W. Ullmann, *Radici del Rinascimento*, cit., e O. Nuccio, *Mutazione umanistica dell'«avaritia»*, cit.

47. J. Burkhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, cit., p. 161.

48. A. von Martin, *Sociología del Renacimiento*, cit., p. 12.

dell'uomo, di quell'essere che era rimasto in ibernazione per molti secoli».[49]

Tale processo di ri-attivazione di ciò che il cristianesimo aveva represso — l'*homo naturalis* — fu preceduta dalla dilatazione del mondo compiuta dal capitalismo mercantile, che abbatté le barriere entro cui la cristianità si era rinchiusa. Fra i *mercatores* e gli umanisti la comunicazione non fu grande e spesso si disprezzarono reciprocamente. Ma, così come era già accaduto nella Magna Grecia, i mercanti crearono le precondizioni strutturali grazie alle quali sarebbe fiorita la cultura rinascimentale. Ruppero l'isolamento dell'Europa, ne allargarono gli orizzonti, la posero in contatto con altre culture, emanciparono sfere della condotta sulle quali si esercitava la tutela ecclesiastica. In definitiva, prepararono il terreno sul quale gli intellettuali laici avrebbero elaborato quella rivalutazione del mondano che ai custodi dell'ortodossia religiosa sarebbe apparsa come «un nuovo paganesimo».[50]

Se le cose stanno in questi termini, allora è del tutto fuorviante dire, come ha fatto Jacques Le Goff, che, «dato che la storia si evolve, il processo di modernizzazione è un processo che continua sempre».[51] Modernizzazione e sviluppo storico non sono affatto la stessa cosa. Tutto il contrario: la modernizzazione è un fenomeno anormale, quanto meno in senso statistico. La più parte dei popoli non hanno fatto l'esperienza della Modernità fino a quando non si è verificato quel «processo di straripamento dell'Europa»[52] che va sotto il nome di colonialismo e che per essi ha signi-

49. W. Ullmann, *Radici del Rinascimento*, cit., p. 12.

50. E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, cit., p. 133.

51. J. Le Goff, *La storia*, in «Mondoperaio», 1986, n. 5, p. 117.

52. P. Chaunu, *L'espansione europea dal XIII al XV secolo*, cit., p. 217. A partire da tale «straripamento», la prospettiva subì un mutamento radicale. «Concetti apparsi sino allora trascendenti apparvero relativi alle diversità dei luoghi; pratiche ritenute fondate sulla ragione si rivelarono semplicemente consuetudini; e, per converso, abitudini giudicate stravaganti, una volta spiegate con la loro origine e collocate nel loro ambiente, apparvero razionali» (P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, cit., p. 28). La potenza dissacrante della scoperta delle «culture altre» la si può toccare con mano nel famoso saggio di Montaigne sui cannibali, dove si legge che questi trovavano sconcertante che in Europa «c'erano uomini pieni sino alla gola di ogni sorta di agi», mentre altri «stavano a mendicare alla porta di quelli, smagriti dalla fame e dalla povertà»; e trovavano inspiegabile come mai questi ultimi «non prendessero gli altri per la gola e non appiccassero il fuoco alle loro case» (*Saggi*, Adelphi, Milano 1966, vol. I, p. 284). Il punto di vista dei cannibali fu come una rivelazione: fece, di colpo, vedere le istituzioni europee sotto una nuova luce a Etienne de La Boëtie, che nel suo *Discours de la servitude volontaire* (Payot, Parigi 1978) giunse a giudicarle innaturali e perverse.

ficato una traumatica *aggressione culturale,*[53] le cui conseguenze sono ancora sotto i nostri occhi. Tali popoli sono sempre vissuti in quella forma di vita collettiva che Ortega ha chiamato «vita assorta», tutta dominata dalla tradizione; e ciò è accaduto per le stesse ragioni per cui l'economia di mercato non è riuscita a evadere dalla «gabbia d'acciaio» della Megamacchina.

La Modernità è stata una invenzione tipicamente ed esclusivamente europea.[54] Il suo nucleo essenziale fu elaborato in quel particolare laboratorio storico che fu l'area della civiltà ellenica, dove per la prima volta nella storia si verificò una parziale liberazione dell'economia, la quale, a sua volta, rese possibile la fuoriuscita dalla società chiusa e l'esplorazione del «campo dei possibili» attraverso la continua sperimentazione di forme di vita diverse da quelle fissate dalla tradizione. La potenza radioattiva del nuovo tipo di civiltà fu così straordinaria che Roma, vincitrice sul campo di battaglia, ne fu contagiata. L'antica società romana «rassomigliava, sino a una certa misura, ad alcuni ordini monastici e sette religiose che furono dopo; perché in essa vigeva una di quelle ingegnose combinazioni di insegnamenti, esempi, *sorveglianze* e *minacce* reciproche, con cui un piccolo gruppo di uomini può, sottoponendo ciascuno dei suoi membri alla tirannia dell'opinione e del sentimento di tutti e togliendo a tutti il modo di vivere fuori del gruppo, far loro spiegare, in certe opere almeno, maggior zelo, abnegazione e disciplina, di quanto la natura dei più sarebbe capace».[55] In questa società compatta, «immersa nelle sue tradizioni, nei suoi costumi atavici, e quindi con una fede intatta e solida nella sua concezione del mondo»,[56] irruppe, a partire dal momento in cui i contatti fra le *élites* romane e la Grecia divennero regolari, lo spirito della Modernità. L'economia di mercato e l'illuminismo

53. Non credo sia possibile intendere pienamente le drammatiche convulsioni del nostro tempo se non si parte da questa categoria analitica che Toynbee ha utilizzato magistralmente nell'VIII volume del suo *A Study of History*. Essa permette di capire perché il mondo intero è divenuto il teatro di una guerra culturale che vede da una parte la moderna civiltà industriale e dall'altra le società tradizionali degradate al rango di «proletariato esterno». Non solo le rivoluzioni nazionalistiche, ma le stesse rivoluzioni comuniste non sono state altro che reazioni difensive suscitate dallo straripamento planetario dell'Occidente capitalistico, il cui imperialismo culturale non conosce limiti.

54. E, naturalmente, delle sue appendici culturali (Stati Uniti, Canada ecc.).

55. G. Ferrero, *Grandezza e decadenza di Roma*, Treves, Milano 1902, vol. I, pp. 7-8.

56. J. Ortega y Gasset, *Una interpretazione della storia universale*, cit., p. 143.

greco intaccarono profondamente l'antico sistema di vita. Roma cessò di essere una società assorta in se stessa e si aprì stabilmente allo straniero, al diverso, alla *ratio* (economica e filosofica). La rozza ma disciplinata società rustica e aristocratica si trasformò «in una civiltà mercantile, ricca, colta e voluttuosa»[57] e in ogni classe incominciò il conflitto fra il vecchio e il nuovo. Conseguenza ineludibile dell'invasione delle forze modernizzanti, fu la delegittimazione, anzi la desacralizzazione, delle istituzioni e la miscredenza.[58] Alla «disintegrazione della fede e del sistema normativo dei costumi, cioè della condotta, seguì immediatamente la disintegrazione della legalità del Potere pubblico».[59] Nessuno a partire dal II secolo a.C., poté avere più il diritto di comandare poiché era evaporata la fede comune e con essa ogni principio di legittimità. Così Roma conobbe il duello esistenziale fra quelli che Guglielmo Ferrero ha chiamato i «Geni invisibili della Città».[60] La lotta di classe si convertì in guerra di classe, che si concluse con l'instaurazione di uno «Stato ortopedico»,[61] sempre più coattivo e sempre più burocratico, che alla lunga finì per soffocare gli elementi modernizzanti che la società romana conteneva. Il colpo di grazia fu dato dalla re-mitizzazione del mondo attuata dal cristianesimo,[62] che pose fine alla prima avventura storica della Modernità. Seguirono i «secoli della fede», caratterizzati dal dominio della coscienza incantata, che sarebbe stato sgretolato, come abbiamo visto, dalla rinascita dell'economia di mercato e dal conseguente risveglio dello spirito moderno.

Non meno fuorviante è identificare la modernizzazione con l'industrializzazione, come hanno fatto, fra gli altri, Walt Rostow e Myron Levy.[63] Va da sé che solo grazie alla rivoluzione industria-

57. G. Ferrero, *Grandezza e decadenza di Roma*, cit., vol. I, p. 221.

58. Basti pensare che Cicerone nello stesso momento in cui svolgeva le funzioni di pontefice massimo scriveva un dialogo nel quale si chiedeva se gli dèi esistessero oppure no.

59. Ortega y Gasset, *Una interpretazione della storia universale*, cit., p. 168.

60. G. Ferrero, *Potere*, SugarCo, Milano 1981.

61. L'immagine, efficacissima, è di Ortega y Gasset, *Sull'Impero Romano*, in *Scritti politici*, cit., p. 1018.

62. «Nella misura in cui la trascendenza divina fu modificata — ha scritto Peter Berger —, il mondo fu "re-incantato" (o se si preferisce, "remitologizzato")» dal cristianesimo, il quale altresì «arrestò il processo di razionalizzazione etica» (*The Social Reality of Religion*, Penguin Books, Londra 1967, p. 127).

63. W. W. Rostow, *Politics and the Stages of Growth*, Cambridge University Press, Londra 1971, pp. 26-27; M. Levy jr., *Modernization and the Structure of*

le la Modernità è potuta diventare una esperienza di massa, dilagare in ogni dove, fagocitare le forme di vita tradizionali, dare inizio alla prima rivoluzione permanente su scala planetaria. Ma alcuni degli elementi essenziali della civiltà moderna — la prevalenza dell'azione elettiva sull'azione prescrittiva, l'istituzionalizzazione del mutamento, l'autonomia dei sottosistemi, la secolarizzazione culturale — erano già presenti, sia pure non pienamente sviluppati, nei secoli immediatamente precedenti la Grande Trasformazione e avevano lavorato, quanto meno al livello delle *élites*, la società europea. Insomma, l'industrializzazione ha svolto la funzione storica di amplificare l'area di influenza dello spirito moderno, conferendogli una irresistibile potenza radioattiva; ma non l'ha creato; anzi, è stata una sua creatura.

Che modernizzazione e industrializzazione non siano affatto la stessa cosa lo dimostra il caso dell'Unione Sovietica. Non facilita la comprensione del significato storico-culturale della Rivoluzione d'Ottobre considerarla — come ha fatto una certa letteratura politologica americana[64] — una modernizzazione difensiva. Al contrario: essa ha rappresentato un energico tentativo, coronato da successo, di bloccare l'avanzata planetaria della cultura della Città secolare, «chiudendo» ermeticamente la società russa in modo da preservarne l'identità storica. Tutti i tratti culturali che caratterizzano la società aperta — l'individualismo, la ragione illuministica, la separazione fra potere temporale e potere spirituale, l'istituzionalizzazione dei conflitti di classe ecc. — sono stati intenzionalmente e sistematicamente espunti dalla Russia comuni-

---

Societies, Princeton University Press, Princeton 1970, pp. 11-13. Non si può neanche dire, come ha fatto Joachim Walch, che si scorge nella storia «una graduale emancipazione dell'individuo dall'influenza del suo *background* culturale e sociale e un continuo processo di differenziazione interno alla civiltà stessa» (*Sociology of Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1971, p. 31). Nulla di tutto ciò si trova, per fare solo un esempio, nella civiltà indiana, che ha impedito lo sviluppo autonomo dell'individuo assoggettandolo al totale controllo della casta di appartenenza. Chiaramente Walch ha attribuito alla civiltà in quanto tale ciò che è proprio della civiltà *moderna*.

64. J. H. Kautsky, *Communism and the Politics of Development*, Wiley, New York 1968; J. H. Kautsky (a cura di), *Political Change in the Underveloped Countries*, Wiley, New York 1967; C. E. Welch jr. (a cura di), *Political Modernization*, Wadsworth, Bellmont 1971; S. P. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven 1970.

sta, ad eccezione della scienza,[65] della tecnologia e dell'industrialismo. Il risultato è stato *una industrializzazione senza modernizzazione; più precisamente: una industrializzazione contro la modernizzazione*.

L'obiettivo che il Partito bolscevico si era posto — lo sradicamento del capitalismo e l'istituzionalizzazione del piano unico di produzione e di distribuzione — fu, diciamo così, «centrato» poiché, nel quinquennio 1917-1921, si verificò un fenomeno pressoché unico nella storia: lo sfaldamento, rapido e pressoché totale, della società civile sotto il duplice impatto della guerra mondiale e della guerra civile. La società civile russa — già estremamente gracile, in quanto il suo sviluppo era iniziato da pochi decenni sotto la spinta dell'industrializzazione dall'alto attuata attraverso «una fortissima pressione fiscale sui contadini... che *sostituì* di fatto l'insufficiente mercato interno»[66] — non seppe resistere alle conseguenze disgregatrici dell'improvviso collasso dello Stato. Una diaspora di gigantesche proporzioni ebbe luogo: oltre 2 milioni di individui abbandonarono la Russia. Essi erano «gli elementi più attivi e creativi della popolazione e ciò privò il Paese, quasi totalmente, dei suoi quadri».[67] Venne così a crearsi un enorme, spaventoso *vuoto sociale*. Esso fu colmato dall'unica forza dotata di una grande coesione interna e fermamente determinata ad imporre il suo dominio totale: il Partito bolscevico, che «sostituì in tutto una società civile liquidata da una guerra civile e dalla guerra mondiale».[68] Seicentomila *partny*, selezionati, indottrinati e periodicamente «purgati» surrogarono le *élites* — imprenditori, tecnici, scienziati, liberi professionisti ecc. — emigrate all'estero. In termini paretiani, ciò significò la rapidissima sostituzione di una «classe eletta» borghese con una nuova «classe eletta» ideoburocratica. La distruzione della società civile fu completata dalla politica delle nazionalizzazioni voluta dai bolscevichi sia per ragioni ideologiche — erano ciecamente convinti che la liberazione

65. Si badi: la scienza, non lo spirito scientifico. Una delle più vistose contraddizioni del totalitarismo comunista è che esso ha bisogno del sapere scientifico per condurre la sua lotta planetaria contro il capitalismo, ma non può istituzionalizzare la libera ricerca poiché questa è in aperto conflitto con il monopolio della produzione spirituale rivendicato dal Partito.

66. A. Gerschenkron, *Il problema storico dell'arretratezza economica*, Einaudi, Torino 1974, p. 121.

67. M. Malia, *La Rivoluzione russa e i suoi sviluppi*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 156.

68. *Ibidem*, p. 160.

dell'uomo da tutte le sue miserie materiali e morali esigeva lo sradicamento dell'iniziativa privata in tutte le sue forme —, sia per ragioni di potere — piccola minoranza circondata da un mondo di forze ostili, i bolscevichi erano dominati dalla paura di una reazione termidoriana, contro la quale si premunirono spossessando la società civile di tutte le sue risorse.

Dunque, fu il collasso militare, politico ed economico del regime zarista ciò che creò la situazione ideale per far entrare la società russa entro lo stampo dell'utopia collettivistica. Non c'era bisogno di radere al suolo la società borghese: questa si era spontaneamente dissolta attraverso la diaspora dei suoi quadri. Occorreva soltanto creare l'equivalente funzionale delle *élites* borghesi emigrate ed impedire che esse si riformassero. La statalizzazione, e quindi la burocratizzazione generale, fu la strategia che i bolscevichi adottarono, poiché in essa videro giustamente l'unica politica che permetteva loro di essere fedeli all'insegnamento marxengelsiano — il *Manifesto* aveva proclamato che l'emancipazione del proletariato esigeva «la concentrazione di tutti i mezzi di produzione nelle mani dello Stato»[69] — e, nello stesso tempo, di bloccare la ricostituzione della società borghese con i suoi centri di potere autonomi. Risultato: la scena sociale fu interamente occupata da un nuovo soggetto storico: *la burocrazia carismatica universale*: carismatica, poiché traeva il suo diritto di comandare da una dottrina a carattere gnostico che si considerava il «risolto enigma della storia»;[70] universale, poiché rivendicava una giurisdizione potestativa illimitata e non riconosceva nulla di privato.[71] E poiché lo *spiritus rector* della burocrazia carismatica era il Partito, il principio regolativo dell'Ordine Nuovo fu: «il Partito tutto corregge, designa e dirige in base a un criterio unico».[72]

Le conseguenze della politica della «centralizzazione assoluta»[73] attuata con spietata energia dallo Stato-Partito in nome del «socialismo scientifico» non poteva che essere una: la militarizzazio-

69. K. Marx e F. Engels, *Manifesto del Partito comunista*, cit., p. 505

70. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 242.

71. «Noi non riconosciamo nulla di privato — scrisse Lenin al commissario del popolo Kurskij —; per noi, nel campo economico, *tutto è pubblico* e non privato. Ammettiamo *soltanto* il capitalismo di Stato, ma lo Stato siamo noi» (*Opere complete*, cit., vol. XLI, p. 487).

72. Lenin, *Conferenza sull'istruzione pubblica*, in *Opere complete*, cit., vol. XXX, p. 351.

73. Lenin, *L'estremismo, malattia infantile del comunismo*, in *Opere complete*, cit., vol. XXX, p. 14.

ne e l'ideologizzazione della vita umana in tutte le sue manifestazioni. Lo Stato, infatti, è prima di tutto e soprattutto una macchina bellica; se tutto è statizzato, ne deriva che tutto è militarizzato. E se contemporaneamente una dottrina che proclama di conoscere il metodo per compiere la «resurrezione dell'umanità»[74] viene elevata al rango di filosofia obbligatoria di Stato, allora la società si trasforma in un *convento militarizzato*.[75]

Il progetto di trasformare la Russia in un gigantesco convento militarizzato si scontrò con le leggi dell'economia. Il metodo delle requisizioni forzate produsse, da una parte, il mercato nero — vale a dire lo scambio illegale — e, dall'altra, la rivolta dei contadini. Il «comunismo di guerra» condusse l'economia russa sull'orlo del collasso e ciò fece vacillare il Potere bolscevico. Il crollo fu scongiurato poiché «la direzione del Partito arrivò a salvare il sistema *in extremis*, sopprimendo le requisizioni dei cereali, sostituite dall'imposta in natura; restituendo la libertà di commercio e infine restaurando quell'insieme di liberalizzazioni dell'economia che prende il nome di NEP».[76] L'economia sovietica acquistò i tratti di un sistema misto, a due settori: uno di Stato, di proporzioni mastodontiche, regolato dai princìpi della pianificazione centralizzata, e l'altro privato, capillarmente diffuso, in cui operava la legge della domanda e dell'offerta, ma sulla base del principio del monopolio.[77] Essa, quindi, conteneva i germi della rinascita del capitalismo. E dal momento che l'obiettivo della rivoluzione era lo sradicamento del capitalismo, la presenza di una microeconomia di mercato poteva essere solo temporaneamente tollerata, non già accettata come elemento permanente della società comunista. Lenin non si stancò mai di ripetere che fra la proprietà privata e il comunismo «la pace non era possibile» e che «la lotta contro i *kulaki*» sarebbe stata «la lotta *finale*, decisiva».[78] La NEP — ossia il compromesso fra Stato e mercato — non poteva essere che «una riti-

74. N. Bucharin e E. Preobaženskij, *ABC del comunismo*, Newton Compton, Roma 1975, p. 5.

75. Si ricordi l'osservazione fatta da Bertrand Russell nel 1921: «L'Unione Sovietica assomiglia a un immenso collegio dei gesuiti. Ogni forma di libertà viene bandita perché borghese» (*Teoria e prassi del bolscevismo*, Newton Compton, Roma 1971, p. 122).

76. R. Linhart, *Lenin, i contadini e Taylor*, Coines, Roma 1977, p. 81.

77. Cfr. L. Cafagna, *Bucharin e la rivoluzione immatura*, in «Mondoperaio», 1976, n. 12.

78. Lenin, *Compagni operai, alla lotta finale, decisiva!*, in *Opere complete*, cit., vol. XXVIII, p. 53.

rata strategica»,[79] sicché, dopo aver consolidato il suo potere, il Partito doveva «passare, finalmente, all'offensiva» e scatenare «una guerra implacabile contro i kulaki».[80]

Qualche anno dopo la morte di Lenin — esattamente alla fine del 1929 — il Partito, di cui nel frattempo Stalin era diventato il padrone assoluto, decise che era arrivato il momento di passare alla «soluzione finale». Una vera e propria guerra di sterminio fu condotta contro il mondo contadino, la cui relativa autonomia veniva percepita dai dirigenti comunisti come la base di una sempre possibile rivincita del mercato e dello spirito borghese. Obiettivo dichiarato: «la distruzione dell'individualismo»[81] attraverso la collettivizzazione integrale dell'agricoltura e la trasformazione dei contadini in «servi di Stato»; in breve: *il completo assorbimento della società civile da parte delle strutture burocratiche del nuovo Leviatano: lo Stato onniproprietario e perciò onnipotente*. Detto con le parole di Bucharin: la rivoluzione staliniana portò a compimento il programma di Lenin creando un sistema nel quale «lo Stato non era separato dalla *società civile* da una muraglia cinese», in quanto «la società civile era statale» e fra essa e lo Stato c'era «unità di scopo; per questo la Costituzione non ammetteva altri partiti: essa si basava sul principio che la questione su *dove* andare (indietro verso il capitalismo, o avanti verso il socialismo) *non poteva essere oggetto di discussione*».[82]

Il significato storico-culturale della collettivizzazione delle campagne fu colto con estrema precisione dal diplomatico sovietico S. Dmitriewskij: «L'edificio della dittatura staliniana non può reggersi e realizzare i suoi piani se non detenendo il monopolio assoluto del potere politico ed economico. Il potere politico era ormai da tempo nelle mani di Stalin. Finora però egli non disponeva di tutto il potere economico. Questo è possibile soltanto sulla base di un capitalismo monopolistico di Stato che si estenda alla totalità della vita economica del Paese, senza eccezioni... La vittoria dei contadini all'interno del Paese sarebbe una vittoria dell'Occidente: della sua concezione fondamentale dell'individualismo e del liberalismo nella vita politica».[83] In effetti, attraverso la totale di-

79. Lenin, *La NEP e i centri di educazione politica*, in *Opere complete*, cit., vol. XXXIII, p. 45.
80. Lenin, *Compagni operai, alla lotta finale, decisiva*, cit., p. 53.
81. N. Bucharin, *Le vie della rivoluzione*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 22.
82. *Ibidem*, p. 253.
83. Cit. da M. Heller e O. Nekric, *Storia dell'URSS*, Rizzoli, Milano 1984, p. 280.

struzione del mercato, e quindi della stessa società civile, di cui il mercato è la base materiale, la possibilità che lo spirito della Modernità potesse invadere e «corrompere» la Russia fu recisa alle radici. Stalin utilizzò il socialismo marxiano, basato sulla demonizzazione del mercato,[84] e la macchina di dominio totale costruita da Lenin per riprendere e completare l'opera di Ivan il Terribile,[85] vale a dire per chiudere ermeticamente la società russa alla

84. E non solo del mercato, ma dell'intera civiltà liberale. È un luogo comune dire che Marx stigmatizzò la società capitalistica del suo tempo a causa dello spietato sfruttamento al quale erano sottoposti gli operai dell'industria. Ma le cose non stanno affatto in questi termini. Nella *Questione ebraica* il concetto di sfruttamento non appare; e tuttavia essa contiene una devastante critica della civiltà moderna. Non una delle sue istituzioni fondamentali — dalla separazione fra Stato e società civile ai diritti dell'uomo — viene risparmiata. Tutte vengono condannate in quanto espressioni di una concezione di vita — la vita come egoismo, calcolo e traffico — che Marx trova ripugnante. Che cosa sono — egli si domanda — i diritti dell'uomo? La sua risposta è perentoria e tale da escludere in partenza ogni possibilità di conciliazione fra il comunismo e il liberalismo: essi «non sono altro che i diritti del membro della società civile, cioè dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità» (*Sulla questione ebraica*, in *Opere complete*, cit., vol. III, p. 176). E che cos'è la libertà che proclama il liberalismo? «La libertà dell'uomo in quanto monade isolata, ripiegata su se stessa... il diritto all'isolamento, il diritto dell'individuo limitato, limitato a se stesso» (*ibidem*, p. 176). Quanto alla separazione fra Stato e società civile — una delle più grandi conquiste della storia universale, in quanto «ha rappresentato una rara inversione della discesa dalla libertà alla schiavitù, che è stata la principale caratteristica dell'evoluzione dello Stato per seimila anni» (M. Harris, *Cannibali e re*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 190) — essa viene bollata come «una separazione dell'uomo dalla sua natura» (*Sulla questione ebraica*, cit., p. 168), quindi come una perversione e una degradazione. Non può sorprendere, quindi, che là dove i partiti comunisti hanno preso il potere, la libertà dei moderni sia stata rasa al suolo.

85. È estremamente illuminante il contenuto della conversazione che Stalin ebbe con l'attore Nicolaij Cerkassov. Il dittatore sovietico disse che «Ivan fu un sovrano saggio e grande, che preservò il Paese dalla penetrazione dell'influenza straniera e si batté per unificare la Russia. Egli fu il primo a introdurre in Russia il monopolio del commercio con l'estero» (cit. da A. Yanov, *Le origini dell'autocrazia*, cit., p. 359). Si noti che «la prima dimensione della Modernità è il progressivo venir meno della paura del contagio dello "straniero"» (V. Belohradsky, *Interpretazioni della Modernità*, Il Gabbiano, Genova 1982, p. 111). Ma è proprio la paura del contagio ciò che caratterizza il comunismo sovietico. Si può dire che esso non ha avuto altro scopo che quello di proteggere l'identità storico-culturale del popolo russo dall'invasione culturale occidentale e, precisamente per questo, ha concepito e organizzato la nuova società come una «fortezza assediata» (Lenin), dalla quale ha metodicamente e spietatamente espulso tutto ciò che avrebbe potuto corromperla, a cominciare dal Partito menscevico — che non a caso Radek definì l'avamposto dell'Occidente in terra russa — per finire con la democrazia rappresentativa, il mercato e lo Stato di diritto. Giustamente, quindi, Wittfo-

penetrazione culturale dell'Occidente. La sua rivoluzione, quindi, fu *una reazione totalitaria contro la società aperta*,[86] con il deliberato obiettivo di industrializzare la Russia impedendo, nello stesso tempo, che essa fosse trascinata nel vortice della modernizzazione. Tutto ciò che proveniva dal «marcio Occidente»[87] — il liberalismo, il razionalismo illuministico, il pluralismo politico e culturale ecc. — fu respinto in quanto «borghese». In particolare, fu individuato nel mercato il principale agente di modernizzazione — l'«arma segreta» dell'imperialismo occidentale —: lasciarlo libero di svilupparsi — di questo Stalin, memore della lezione di Lenin, era pienamente consapevole — sarebbe equivalso ad «aprire» la società russa alla cultura della Città secolare e porre le premesse della sua modernizzazione.

A contrario, quindi, il caso sovietico conferma la tesi di fondo di questo saggio, e cioè che *la variabile decisiva per spiegare la genesi del capitalismo è di natura politica*. Se lo Stato riesce a comprimere, o addirittura a schiacciare, la società civile, l'economia viene, *eo ipso*, «ingabbiata» e quindi non può svilupparsi secondo la sua logica interna e trasformarsi in capitalismo. Il capitalismo, pertanto, è una strana creatura storica: dotata di una formidabile potenza distruttivo-creativa, ma, nello stesso tempo, estremamente vulnerabile. Può tutto travolgere, rivoluzionare, trasformare, divorare; ma a una tassativa condizione: che lo Stato — per la sua debolezza o per una deliberata scelta a favore della iniziativa privata — non lo soffochi. In questo senso, aveva ragione Schumpeter quando scriveva che il pericolo mortale per il capitalismo era «l'atmosfera di quasi universale ostilità che lo circondava»,[88] la quale avrebbe potuto sfociare in una politica programmaticamente orientata alla distruzione dell'economia di mercato.

La seconda conclusione che si evince dal viaggio che abbiamo compiuto è che il destino della civiltà moderna è legato a doppio filo al mercato. La libertà individuale, la ragione illuministica, la secolarizzazione culturale, l'autonomia dei sottosistemi, la speri-

---

gel ha visto nella Rivoluzione bolscevica una «restaurazione asiatica» (*Il dispotismo orientale*, cit., pp. 745-746).

86. È ciò che intravide Anton Panneckoek quando definì la Rivoluzione bolscevica «l'inizio della ribellione asiatica contro il capitalismo dell'Europa occidentale» (*Organizzazione rivoluzionaria e consigli operai*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 280).

87. L'espressione «marcio Occidente», tipica della prosa di Zdnanov e dei suoi ripetitori, si trova già nella pubblicistica degli slavofili, ossessionati da quello che Nicolaj Trubeckoj ha chiamato «l'incubo della ineluttabilità di una europeizzazione universale» (*L'Europa e l'umanità*, cit., p. 66).

mentazione in tutti i campi — in quello economico come in quello artistico o scientifico — e la ricerca del nuovo postulano l'esistenza di una società civile ricca di robuste fortezze e casematte e ciò, a sua volta, postula una economia di mercato altamente sviluppata.[88] Ne discende che sopprimere il mercato equivale a sopprimere l'autonomia della società civile su cui si appoggiano tutte le istituzioni e tutti i valori costitutivi della Modernità, la quale non è altro che il tipo di civiltà che si origina spontaneamente — attraverso esperimenti e conflitti di varia natura — a partire dalla liberazione dell'economia dalla soffocante tutela dello Stato.

88. J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, cit., p. 139.

89. Il che poi non significa che il mercato debba essere autoregolato, come pretendono Hayek e Friedmann. L'esperienza storica ci dice che è bene che esso sia regolato e persino programmato. L'essenziale è che non esista il monopolio di quelle che Marx chiamava le «sorgenti della vita» e che il potere politico e il potere economico non si concentrino in un'unica struttura di comando. Ed è appunto questo il mercato: una pluralità di centri decisionali autonomi che interagiscono fra di loro in un regime di concorrenza.

NOTA SUL «SUCCESSO» GIAPPONESE

Il Giappone è stato l'unico Paese asiatico che nel XIX secolo sia riuscito ad imboccare la via dello sviluppo capitalistico, assimilando, in un arco di tempo eccezionalmente breve, le tecniche produttive dell'Occidente industrializzato. Per spiegare questo straordinario *exploit*, Michio Morishima, nella sua nota monografia *Why Japan Succeded?*, ha adottato l'ipotesi weberiana.[1] A suo dire, la chiave del «successo» giapponese va trovata nel confucianesimo. Naturalmente Morishima si rende conto che la sua tesi urta contro il fatto che la burocrazia celeste, pur essendo confuciana, si rivelò incapace di avviare l'industrializzazione della Cina; ma ritiene di poter aggirare l'ostacolo, affermando che, attraverso una rivoluzione silenziosa, «il confucianesimo produsse in Giappone un *ethos* nazionale del tutto differente da quello formatosi in Cina»,[2] il quale si rivelò funzionale alla trasformazione in senso ca-

1. Lo aveva già fatto Robert N. Bellah (*Togukawa Religion*, The Free Press, Glencoe 1957), il quale però, sollecitato dalle puntuali critiche di Mureyana Masao, ha successivamente riconosciuto che egli aveva non poco sopravvalutato gli elementi razionali presenti nelle credenze religiose giapponesi del periodo Togukawa (*Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia*, in S. N. Eisenstadt, a cura di, *The Protestant Ethic and Modernization*, cit., p. 244). Ma anche un weberiano come Reinhard Bendix ha riconosciuto, parlando dell'industrializzazione in Germania e in Giappone, che «in entrambi i casi la religione ebbe probabilmente un ruolo secondario» (*Precontions of Development*, in E. P. Dore, a cura di, *Aspects of Social Change in Modern Japan*, Princeton University Press, Princeton 1967, p. 52).

2. M. Morishima, *Cultura e tecnologia nel «successo» giapponese*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 10. Aggiunge Morishima che la trasfigurazione del confucianesimo «si verificò rapidamente e probabilmente in maniera inconsapevole a bordo delle

pitalistico dell'economia giapponese. In altre parole, o secondo Morishima, il confucianesimo giapponese svolse il ruolo di equivalente funzionale del puritanesimo: così come questo rese possibile il *take off* dell'Inghilterra, quello diede al Giappone la carica morale, la mentalità e la disciplina professionale per «bruciare» le tappe dell'industrializzazione.

Questa tesi è sorprendente per almeno due ragioni. La prima è che Morishima considera del tutto scontata la validità dell'interpretazione weberiana del ruolo avuto dal puritanesimo nello sviluppo del capitalismo inglese. La seconda è che egli non prende neanche in considerazione l'ipotesi che la chiave per spiegare il successo giapponese possa essere trovata nella particolare struttura dello Stato Togukawa e nel tipo di economia che si era sviluppato nel suo seno prima dell'«apertura» del Giappone. Eppure si tratta di una ipotesi che i fatti storici accertati rendono ineludibile. Infatti, allorché le «navi nere» del commodoro Perry entrarono nella baia di Edo (1853), il Giappone era dominato dalle stesse credenze religiose che dominavano la Cina (confucianesimo, buddhismo e shintoismo, variante giapponese del taoismo), mentre il sistema politico presentava non pochi tratti simili a quelli propri del feudalesimo europeo. Ciò credo sia sufficiente per insinuare il sospetto che la «pista politica» può condurre alla soluzione del «mistero» costituito da un Paese che nel giro di due generazioni è riuscito a compiere un gigantesco balzo in avanti nella direzione della civiltà industriale. Percorriamola.

Quando, nel 1545, i portoghesi stabilirono le prime relazioni commerciali con il Giappone, questo stava vivendo «la fase più simile a quella del grande feudalesimo occidentale. In questa fase, sia la proprietà fondiaria che il governo si erano strutturati secondo uno schema chiaramente gerarchico: lo *shōgun* al vertice; quindi i suoi vassalli teoricamente infeudati, seguiti dai loro vassalli subinfeudati, e così via sino ai membri inferiori della aristocrazia militare».[3] I samurai — una tipica aristocrazia della spada che si era data un codice di comportamento, il *bushido* o «via del guerriero», particolarmente rigido, che esaltava il disprezzo della morte e la dedizione senza riserve dell'inferiore al superiore — spre-

navi che giungevano dalla Cina e dalla Corea o sulle spiagge della costa giapponese»: una tesi, questa, che non può non lasciare quanto meno perplessi, soprattutto se si tiene presente che su di essa si basa l'intera spiegazione dell'industrializzazione dell'economia giapponese.

3. E. O. Reischauer e J. K. Fairbank, *Storia dell'Asia orientale*, cit., vol. I, p. 164.

mevano il *surplus* a una massa di contadini, i quali frequentemente — approfittando delle continue guerre in cui i *daimyo*, «sovrani assoluti dei loro piccoli regni»,[4] erano coinvolti — si sollevavano, armi in pugno, contribuendo così a rendere ancora più anarchico il regime feudale.

Accanto a queste due classi — quella dei guerrieri-*rentiers* e quella dei contadini-produttori — si era formata sin dal XIII secolo una numerosa classe di mercanti (*chōnin*) organizzati in corporazioni (*za*), i quali, mediante il pagamento di un tributo, potevano ottenere diritti di monopolio della produzione e della commercializzazione di certe merci e persino la protezione politico-militare dei *daimyo*. L'espansione della classe mercantile era facilitata dal fatto che il *bushido* faceva tassativo divieto ai samurai di esercitare attività produttive; né, d'altra parte, esisteva, come in Cina, uno Stato burocratico-manageriale in grado di attuare una politica di dirigismo economico. La congiuntura storica divenne particolarmente favorevole per i *chōnin* quando, a partire dalla seconda metà del XVI secolo, al governo del *Bakufu* sfuggì del tutto il controllo, già assai problematico, dei *daimyo*. Il Paese precipitò in uno stato di confusione senza precedenti e ciò offrì ai mercanti, esattamente come era accaduto in Europa subito dopo il millennio, la *chance* di sviluppare liberamente i loro traffici e di accumulare ingenti patrimoni che reinvestivano con grandi profitti.

In questo periodo di guerre intestine si ebbe «il tentativo più serio di creare dal basso una "società aperta", caratterizzata da un'economia diversificata e commercializzata, da una diffusa partecipazione politica, da una mobilità sociale in stridente contrasto tanto con il periodo precedente quanto con la cristallizzazione dei quattro ordini sociali imposta verso la fine del XVI secolo. Il Giappone divenne la massima potenza marinara dell'Asia orientale: mercanti giapponesi solcavano i mari in così gran numero da stabilire quartieri permanenti in numerose città del Sud-Est asiatico (Filippine, Vietnam meridionale, Siam e Cambogia). In questo contesto di vivace sviluppo commerciale e di crisi dell'autorità centrale (non più in grado di controllare i *daimyo*) la città riuscì ad emanciparsi dalla campagna. Centri come Sakai, Hiroro, Hakate e altri centri portuali del Giappone centrale e occidentale riuscirono a garantirsi un considerevole grado di autonomia dal potere

4. E. O. Reischauer, *Histoire du Japon et des japonais*, Seuil, Parigi 1973, vol. I, p. 95.

feudale».[5] In particolare, Sakai, «la Venezia dell'Estremo Oriente», pervenne alla piena sovranità politica e raggiunse un notevole grado di prosperità economica grazie alla sua borghesia mercantile assai intraprendente.

Tale sviluppo dell'economia giapponese in senso capitalistico era agevolato dal fatto che i *daimyo*, desiderosi di entrare in possesso delle armi da fuoco dei portoghesi, si prodigarono per promuovere il commercio internazionale e protessero i *chōnin*, i quali spesso, come i loro colleghi europei, non disdegnarono di ricorrere alla pirateria per incrementare i loro profitti. La guerra permanente fra i *daimyo*, la erosione della tradizionale gerarchia, la debolezza del governo centrale, la grande crescita del commercio interno e internazionale, l'impetuoso sviluppo delle città mercantili, l'ascesa sociale di una borghesia sempre più ricca, indipendente e intraprendente, l'esposizione del Paese alle radiazioni culturali allogene, erano tutti fenomeni che, combinandosi, avrebbero potuto rompere gli argini della società chiusa e mettere in movimento la macchina della modernizzazione. Senonché, alla fine del XVI secolo, le vicende politiche del Giappone presero una piega che avrebbe arrestato la marcia verso la società aperta. La classe samuraica riuscì a bloccare le forze modernizzanti instaurando un forte potere centrale, congelando le classi in un rigido schema gerarchico e «chiudendo» il Giappone, che per oltre due secoli rimase quasi completamente isolato dal mondo esterno.

Due sembrano essere stati i fattori decisivi che fecero sì che il feudalesimo giapponese riuscisse là dove il feudalesimo europeo aveva fallito. Una parte di decisiva importanza ebbe la particolare solidità dei legami di vassallaggio che regolavano i rapporti fra i *daimyo* e i loro *bushi*.[6] Questi, a differenza dei cavalieri europei,

5. F. Mazzei, *La città giapponese*, in P. Rossi (a cura di), *Modelli di città*, cit., p. 205.

6. Ancora più solido fu il sistema rajput, in quanto i singoli guerrieri erano legati da indissolubili vincoli di sangue al loro capo (*samanta*): essi «appartenevano» a un clan — «Un clan, uno Stato» era «la più significativa caratteristica della politica rajput» (S. Dutta, *Rajput States*, in R. C. Majumdar, a cura di, *The History and Culture of Indian People*, cit., vol. VI, p. 357) —, più che a un barone (*thakur*), e quest'ultimo non era proprietario del feudo su cui governava, bensì era solo titolare di una concessione (*patta*) revocabile dal re (*raja*). Esistevano feudi ereditari (*bhumia*), ma erano di modeste proporzioni, sicché i *raja* avevano un saldo controllo dei loro *thakur*, la cui fedeltà in genere era incondizionata. Se si tiene presente che tutte le relazioni sociali erano incastonate nel sistema castale, si capisce agevolmente perché l'Indostan durante il periodo della dominazione raj-

non potevano avere più di un padrone. Malgrado l'estremo spezzettamento del potere, i *bushi* «conservavano nei riguardi dei loro capi forti sentimenti di lealtà e di fedeltà e il rispetto delle istituzioni e della legalità».[7] C'era in essi, inculcato attraverso una intensa socializzazione, un mistico *pathos* della dedizione, come risulta da queste parole dell'*Hagakura*: «Ovunque ci troviamo, nei recessi profondi delle montagne o sepolti sotto la terra, in ogni momento e dappertutto, il nostro dovere è salvaguardare l'interesse del nostro signore. Questo è il dovere di ogni samurai. Questo è il sostegno della nostra fede, immutabile e eternamente viva. Mai in vita mia ho posto i miei pensieri al di sopra di quelli del mio signore e padrone. Né mi comporterò in maniera diversa in tutto il resto della mia vita. Anche dopo la mia morte ritornerò in vita sette volte per servire la causa del mio signore... Ogni mattina preparati a morire. Ogni sera rinfrescati la mente con il pensiero della morte... *Bushido* significa morte».[8]

Servire incondizionatamente un solo signore: questa era la divisa di tutti i samurai; ed essa, salvo rare eccezioni, non fu mai smessa.[9] Sicché, quando il sistema feudale sembrava che stesse per franare sotto la pressione delle energie economiche e sociali che l'indebolimento dello shogunato aveva liberato, esso seppe rispondere con grande efficacia alla sfida che aveva di fronte. Tale risultato — l'«imbottigliamento» delle forze modernizzanti — si spiega anche col fatto che il Giappone non conobbe, salvo per un breve periodo,[10] il conflitto permanente fra il potere temporale e il potere spirituale; un conflitto che, come abbiamo visto, fu di decisiva importanza nel processo di modernizzazione dell'Euro-

---

put (VII-XII secolo) non ha conosciuto città autonome a carattere mercantile (cfr. D. Sharma, *Earley Chauhan Dynasties*, Motilal Banarsidass, Delhi 1975, pp. 331 e ss.). E si capisce altresì perché Daniel Thorner (*Feudalism in India*, in R. Coulborn, a cura di, *Feudalism in History*, cit., pp. 140-141) abbia negato al sistema rajput la qualifica di feudale, in contrasto con quanto aveva sostenuto James Tod nella sua classica opera *Annals and Antiquities of Rajasthan* (Lahiri, Calcutta 1894, vol. I, pp. 119 e ss.), la quale comunque resta a tutt'oggi la principale fonte di informazione su quello che, in mancanza di meglio, è stato battezzato il «quasi feudalesimo indiano» (R. Thapar, *History of India*, Penguin Books, Londra 1971, p. 241).

7. L. Frédéric, *La vita quotidiana in Giappone al tempo dei samurai*, Rizzoli, Milano 1987, pp. 207-208.

8. Cit. da R. Storry, *Samurai*, De Agostini, Novara 1978, p. 100.

9. Cfr. R. Boutruche, *Signoria e feudalesimo*, cit., vol. I, pp. 289-291.

10. Solo nel XVI secolo il potere dei samurai fu sfidato dai monaci buddhisti che combatterono a fianco dei contadini organizzati in leghe rurali (*ikki*). Ma nel 1585 Toyotomi Hideyoshi distrusse definitivamente la loro potenza.

pa: grazie soprattutto ad esso, i *mercatores* poterono conquistare ciò che i *chōnin* non ebbero quasi mai: il controllo politico-amministrativo delle loro città e quindi la possibilità di modellare le istituzioni urbane secondo le specifiche esigenze dello sviluppo capitalistico. Per questo la lotta di classe nella società giapponese raramente ebbe come protagonisti i *chōnin*, i quali rimasero una classe protetta, ricca ma bisognosa della tutela feudale. Insomma, la società giapponese non conobbe il movimento comunale, precisamente perché l'aristocrazia della spada non dovette fronteggiare la sfida di una formidabile istituzione ierocratica quale fu la Chiesa cattolica del Basso Medioevo.

Infine, un peso non trascurabile nel successo della riscossa feudale ebbero le armi da fuoco. Accadde la stessa cosa che era già accaduta in Europa: l'impiego su vasta scala dei moschetti e dei cannoni rese particolarmente vulnerabili i castelli dei *daimyo* e quindi tolse a questi la possibilità di sottrarsi al controllo del potere centrale. Dopo la grande battaglia di Seki-ga-hara (1600), Togukawa Ieyasu poté instaurare un «feudalesimo centralizzato», con il quale fece uscire il Giappone «dal corso principale della storia mondiale»[11] e «trasformò a poco a poco l'aristocrazia in una casta di amministratori di professione»[12] che governavano una "società di ordini". La restaurazione feudale compiuta dai Togukawa — «uno dei più deliberati tentativi della storia di congelare la società in una rigida struttura gerarchica»[13] — ebbe come ideale il mantenimento del Giappone nel più assoluto isolamento politico, economico e culturale e il prosciugamento delle fonti del mutamento sociale. Il Giappone fu obbligato a vivere tutto ripiegato su se stesso, nel culto della sacra inviolabile tradizione e nel disprezzo dei «barbari».

E tuttavia l'evoluzione in senso capitalistico dell'economia giapponese, per quanto energicamente frenata dal regime Togukawa, non fu completamente arrestata. La nuova divisione del lavoro ebbe effetti paradossali che, alla lunga, minarono il sistema e lo avviarono in una direzione opposta a quella voluta da Ieyasu e i suoi successori. Nel 1634 i *daimyo* «furono sottoposti a un sistema di spossamento economico con l'istituzione del *sankin-kōtai*, per cui

11. J. W. Hall, *L'Impero giapponese*, Feltrinelli, Milano 1969, p. 169.
12. R. Bendix, *Re e popolo*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 217.
13. E. H. Norman, *La nascita del Giappone moderno*, Einaudi, Torino 1975, p. 15.

ognuno di essi era tenuto a risiedere per 6 mesi all'anno a Edo, e per altri 6 mesi nel proprio feudo, lasciando però, come ostaggi, la moglie e i figli a Edo. Le spese che comportavano questi spostamenti, i quali avvenivano con il loro seguito di genti, incidevano pesantemente sui bilanci feudali, togliendo ogni velleità di imprese ostili allo shogunato».[14] Il sistema *sankin-kōtai* non solo indebolì il potere dei *daimyo*, ma immiserì i samurai al loro servizio, poiché i primi, non potendo tassare ulteriormente i contadini, già condannati a vivere al limite della sussistenza, ridussero gli stipendi dei loro dipendenti. Contemporaneamente i *chōnin* crescevano in numero e in ricchezza. La maggior parte del *surplus* «affluiva nei granai dello *shōgun* e dei *daimyo* per essere poi in varia misura redistribuito sotto forma di stipendi e pensioni fra i membri della classe samuraica. Ma poiché questa era una classe improduttiva, la ricchezza di cui si appropriava era interamente consumata e finiva per trasferirsi nelle mani dei ceti produttivi, artigiani e mercanti, che provvedevano ai bisogni in continuo aumento della classe dominante, favorendo la formazione del capitale mercantile ed usuraio. La struttura feudale della società giapponese escludeva i non nobili dalla proprietà della terra e dal potere politico; l'etica neoconfuciana, non meno dell'etica protestante dell'Europa della Riforma, agiva da freno all'impulso irresistibile che spingeva ogni classe di nuovi ricchi verso i consumi voluttuari; quando tale freno si dimostrava insufficiente, interveniva il timore di offrire alle autorità pretesti per confische e spoliazioni moralizzatrici. Per i *chōnin* la potenza economica era una forma di difesa, l'unico mezzo di affermazione sociale, onde essi erano spinti a reinvestire il loro guadagno nel commercio e nell'usura. La trasformazione di una economia di consumo con una base agricolo-risaia in una economia di scambio, fondata sulla moneta e sul credito, continuò perciò anche dopo che la chiusura del Giappone al commercio occidentale ebbe inaridito quella che era stata nell'era degli Ashikaga una fonte importante di commercializzazione dell'economia».[15]

Accadde così che il sistema ideato dai Togukawa ebbe l'effetto non voluto «di far sviluppare rapidamente le città, sia per la costruzione dei palazzi dei vari *daimyo* e dei loro seguiti, sia con l'af-

14. M. Muccioli, *Il Giappone*, in G. Tucci (a cura di), *La civiltà dell'Oriente*, cit., vol. I, p. 1200.

15. G. Borsa, *La nascita del mondo moderno in Asia orientale*, Rizzoli, Milano 1977, pp. 332-333.

flusso degli artigiani e l'istituzione di servizi volti a soddisfare i loro bisogni. La vita cittadina divenne pulsante, varia e piena di attrattive»[16] e «l'intera nazione divenne sostanzialmente un mercato unico e notevole fu l'aumento della circolazione della moneta e del credito»,[17] mentre i *chōnin* «acquistavano un potere totale in materia di transazioni monetarie e commerciali».[18] A ciò si deve aggiungere che, essendo il sistema politico Togukawa, diversamente da quello cinese, composto da una miriade di «domini (*han*) che costituivano piccoli Stati feudali, chiusi e autonomi»,[19] «si accese una guerra di tipo mercantilistico»[20] fra i *daimyo*, che, sia pure parzialmente, surrogò l'assenza di relazioni commerciali con altri Paesi. La rivalità commerciale fra i grandi *han* produsse l'inflazione e questa, a sua volta, stimolò ulteriormente il commercio e i *chōnin*, protetti e sostenuti dai *daimyo* in concorrenza fra di loro, realizzarono enormi profitti.[21]

Il capitalismo, in definitiva, prese a «lavorare» dall'interno il sistema feudale, erodendo le sue basi economiche e alterando profondamente i rapporti fra le classi. Presi negli ingranaggi dell'economia di mercato, non pochi samurai, per alleviare la loro miseria, si videro costretti a sposare figlie di ricchi mercanti, che in tal modo acquisirono un elevato *status*; altri abbandonarono la «via del guerriero» per dedicarsi ad attività produttive; altri ancora si convertirono in insegnanti e in uomini di scienza. Si verificò in tal modo una certa fusione fra l'aristocrazia della spada e l'aristocrazia del denaro e i pregiudizi nei confronti delle attività mercantili si indebolirono. Nel Settecento Oshida Baigon, considerato il fondatore della scuola *shinkagu*, giunse a legittimare il profitto, scrivendo: «Esso corrisponde al feudo del samurai. Chiedere

16. M. Muccioli, *Il Giappone*, in AA. VV., *Asia centrale e Giappone*, UTET, Torino 1978, p. 587.

17. J. K. Fairbank, E. O. Reischauer e A. M. Craig, *Storia dell'Asia orientale*, cit., vol. II, p. 218.

18. P. Akamatsu, *Meiji*, Siglo Veinte de España, Madrid 1977, p. 37.

19. H. Kohachiro Takahashi, *Dal feudalismo al capitalismo*, Editorial Crítica, Barcellona 1986, p. 67.

20. M. Vié, *Histoire du Japon*, PUF, Parigi 1983, p. 100.

21. Si ritiene che nel XVIII secolo in Giappone vi fossero almeno duecento empori, ciascuno dei quali era titolare di un capitale superiore a 200 mila *koku* di riso, l'equivalente cioè del patrimonio di molti *daimyo*. Le cronache parlano di un ricco mercante, certo Yodoya Saburoemon, le cui proprietà ammontavano a 100 milioni di *ryo*, il che superava di molte volte il reddito nazionale totale del Giappone di quel periodo (cfr. S. R. Turnbull, *Samurai*, Rizzoli, Milano 1988, p. 130).

al mercante di rinunciare al profitto sarebbe come chiedere al samurai di servire il suo padrone senza compenso».[22] Nello stesso secolo si aprirono non poche crepe nella muraglia culturale che i Togukawa avevano elevato per proteggere l'ordine feudale da qualsiasi contaminazione esterna. Nel 1639 lo *shōgun* Ienitsu aveva proibito, con un apposito editto, agli stranieri di sbarcare nelle isole. Fu tuttavia permesso agli olandesi di stabilirsi nell'isolotto artificiale di Deshima.

Da quella fessura rivoli di cultura occidentale incominciarono ad entrare nella società giapponese. La «scienza olandese» (*rangaku*) attirò l'attenzione degli intellettuali, molti dei quali erano *rōnin* (samurai senza padrone), rifugiatisi nelle città per sottrarsi al declassamento sociale. Si moltiplicarono le traduzioni di opere di medicina, botanica e astronomia e, a partire dal 1774, si formò un vero e proprio partito dei *rangakushu*, che ebbe l'appoggio dei *daimyo* e persino dello *shōgun*.[23] I tradizionalisti, preoccupati della diffusione delle nuove idee, che essi giudicavano pericolose per l'ordine e suscettibili di generare atteggiamenti irriverenti nei confronti della sacra tradizione, incominciarono a tuonare contro la «follia olandese» (*ranpeki*). Lo *shōgun* Matsudaira, pur riconoscendo che «le nazioni barbare erano molto versate nelle scienze e che notevoli vantaggi potevano trarsi dai loro libri»,[24] tolse il suo appoggio ai *rangakushu*. Ma la classe dirigente giapponese non poteva ignorare che la superiorità tecnologico-scientifica dei «barbari» costituiva una minaccia per l'indipendenza del Paese. L'ideale della società chiusa e immobile aveva posto il Giappone in una situazione insostenibile. Agli inizi dell'Ottocento incominciò ad apparire sempre più chiaro che la politica di isolamento non poteva più essere mantenuta; tanto più che, penetrando attraverso le maglie del sistema feudale, la borghesia aveva creato «un sistema di produzione industriale non di tipo artigianale o corporativo, ma piuttosto capitalistico»,[25] il quale era ormai «la più avanzata economia

22. Cit. da G. Borsa, *La nascita del mondo moderno in Asia orientale*, cit., p. 354. Non mancarono scrittori satirici di origini borghesi che parlarono con sarcasmo dei samurai e del *bushido* e che esaltarono l'utilità sociale dei mercanti. È interessante notare che tali scrittori godettero di molta popolarità.

23. Sul ruolo svolto dal partito dei *rangakushu* si veda soprattutto J. Murdoch, *A History of Japan*, Kegan Paul, Trench and Trubner, Londra 1926, vol. III, pp. 536 e ss.

24. Cit. da G. Borsa, *La nascita del mondo moderno in Asia orientale*, cit., p. 376.

25. E. H. Norman, *La nascita del Giappone moderno*, cit., p. 69.

dell'Asia».[26] In aggiunta, si erano formate potenti forze sociali assai ostili all'ordine feudale, fra le quali non c'erano solo i *chōnin* e i contadini — desiderosi i primi di una maggiore libertà di azione e i secondi di condizioni di vita meno dure —, ma anche uno sterminato esercito di *rōnin*[27] che vedevano nell'abbattimento dello shogunato l'unica *chance* per sottrarsi alla loro penosa condizione di *déclassés*. Fu, per l'appunto, quest'ultimo gruppo sociale che assunse la *leadership* del movimento anti-shogunale che, alla fine, sfruttando il risentimento nazionalistico causato dall'intrusione degli Stati Uniti negli affari giapponesi, avrebbe compiuto la cosiddetta «rivoluzione Meiji».

Alla luce di tutto ciò, il «successo» giapponese risulta essere assai meno miracoloso di quello che in genere si crede. A rigore, la Restaurazione Meiji «si limitò ad una epurazione della classe dirigente. La modernizzazione era cominciata prima dell'arrivo di Perry».[28] La rottura dell'isolamento del Giappone non fu che l'epilogo di quello che Barrington Moore ha felicemente chiamato «un lungo processo di eutanasia protrattosi per tre secoli»[29] che portò alla liquidazione della classe samuraica e del feudalesimo e all'ingresso del Giappone nella famiglia delle società industriali.

In conclusione, l'inserimento del Giappone nell'economia-mondo creata dal capitalismo occidentale non solo non può essere spiegata partendo, come ha fatto Morishima, dall'etica neo-confuciana, ma conferma la tesi centrale del presente saggio, vale a dire che *fra il sistema politico feudale e la trasformazione in senso capitalistico dell'economia esiste una affinità strutturale*. Infatti, il Giappone — *unico* Paese asiatico a carattere feudale — prima dell'era Meiji aveva sviluppato in modo endogeno un'economia che possedeva caratteristiche nettamente capitalistiche.[30]

---

26. J. K. Fairbank, E. O. Reischauer e A. M. Craig, *Storia dell'Asia orientale*, cit., vol. II, p. 222.

27. Secondo George Sansom (*A History of Japan*, cit., vol. III, p. 32) dopo la battaglia di Seki-ga-hara i samurai senza padrone (*rōnin*) erano non meno di 500 mila. Il loro numero nei decenni successivi crebbe continuamente a causa del sistema *sankin-kōtai* e ciò creò non pochi problemi allo shogunato.

28. M. Vié, *Histoire du Japon*, cit., p. 125.

29. B. Moore jr., *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, Einaudi, Torino 1969, p. 177.

30. Cfr. G. Zanier, *Accumulazione e sviluppo economico in Giappone*, Einaudi, Torino 1975.

APPENDICI

A - LA SOCIOLOGIA COME METODOLOGIA DELLA STORIOGRAFIA

> Non c'è storia, parlando rigorosamente, se non c'è una teoria generale della società, vale a dire una sociologia. La storia non è la narrazione dei fatti, bensì la comprensione della loro genesi. Essa è scienza di cause.
>
> *José Ortega y Gasset*

> La storia può dare quale contributo alle scienze sociali una base di fatti accuratamente accertati e da esse può ottenere in cambio leggi ed ipotesi che inducano ad un più sicuro procedimento critico e alla coordinazione dei fatti.
>
> *Gaetano Salvemini*

> In apparenza la storia è la narrazione degli avvenimenti politici... Ma vista nella sua realtà la storia è tutt'altra cosa: essa consiste in uno studio approfondito alla ricerca della verità, per scoprire con sottigliezza le cause e le origini degli avvenimenti narrati, del perché e del come essi abbiano potuto prodursi e delle connessioni che esistono tra gli avvenimenti stessi. La storia è quindi parte del sapere scientifico.
>
> *Ibn Khaldun*

1.

Da circa un quarto di secolo è in atto un processo di avvicinamento fra il lavoro degli storici e il lavoro dei sociologi. Otto Brunner — pur essendo un assertore convinto dello storicismo contemporaneo — ha dovuto ammettere che ormai non è più possibile «fare una distinzione fra la sociologia storica e la storia sociale»[1] e Philip Abrams ha scritto che «la storia e la sociologia, se consideriamo i loro interessi fondamentali, sono e sono sempre state

1. Cit. da H. U. Wheler, *Storia come scienza sociale storica*, in H. U. Wheler e J. Kocka, *Sulla scienza storica*, De Donato, Bari 1983, p. 38.

la stessa cosa».[2] In effetti, si potrebbero citare decine di ricerche in cui l'analisi storica e l'analisi sociologica sono così strettamente intrecciate da costituire una conferma della nota tesi di Ferdinand Braudel, secondo cui «la sociologia e la storia sono un'unica avventura dello spirito».[3]

E tuttavia non si può certo dire che la reciproca diffidenza fra la «tribù degli storici» e la «tribù dei sociologi» sia del tutto sparita.[4] Molti storici continuano a ritenere che i sociologi non facciano altro che codificare in un gergo astruso ciò che è ovvio e che, in aggiunta, pretendono far rientrare la complessa fenomenologia del mondo storico in alcune caselle costruite con criteri arbitrari. Dal canto loro, i sociologi accusano gli storici di accumulare alla rinfusa fatti irrilevanti e di rifiutarsi pregiudizialmente di analizzarli utilizzando un qualche schema teorico. Insomma, i sociologi sarebbero (per gli storici) dei teorici astratti e gli storici (per i sociologi) dei narratori ottusi.

È difficile negare che le accuse reciproche abbiano un fondo di verità se riferite alla cattiva sociologia e alla cattiva storiografia. Ma, non appena si dà uno sguardo a quanto di meglio le due tribù hanno prodotto, esse appaiono gratuite. Quale sociologo accuserà *La Città antica* di Foustel de Coulanges di essere una mera collezione di fatti e quale storico se la sentirà di dire che *L'Antico Regime e la Rivoluzione* di Tocqueville è una esercitazione teorica priva di contenuti empirici? E chi affermerà mai che *L'etica protestante e lo spirito capitalistico* di Weber è un'opera priva di interesse per lo storico o che *La società feudale* di Bloch è irrilevante per la sociologia?

Eppure c'è chi sostiene che la storia e la sociologia non hanno nulla in comune, poiché la prima sarebbe nient'altro che la «descrizione di una situazione o uno stato di cose *unici*»,[5] dando evidentemente per scontato che sia possibile descrivere senza utilizzare generalizzazioni e senza appoggiarsi a ciò che Parsons e Shils hanno chiamato «un sistema selettivo di orientamenti cognitivi della

2. P. Abrams, *Sociologia storica*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 7.

3. F. Braudel, *Storia e sociologia*, in G. Gurvitch (a cura di), *Trattato di sociologia*, Il Saggiatore, Milano 1967, vol. I, p. 129.

4. Cfr. G. Busino, *Sociologia e storia*, Guida, Napoli 1975 e P. Burke, *Sociologia e storia*, Il Mulino, Bologna 1982.

5. W. Dray, *Leggi e spiegazioni in storia*, Il Saggiatore, Milano 1974, p. 68. Cfr. anche W. Dray, *Filosofia e conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1973 e A. C. Danto, *Filosofia analitica della storia*, Il Mulino, Bologna 1971.

realtà».[6] Senonché l'epistemologia contemporanea ha disintegrato il mito dell'osservazione-descrizione priva di presupposti teorici. Per osservare e descrivere occorre un'ipotesi che delimiti, entro il *mare magnum* dei fenomeni, l'area di ciò che è rilevante; e occorre altresì avere a disposizione un quadro concettuale e una teoria entro cui collocare tale ipotesi. L'ipotesi, le generalizzazioni e la teoria sono gli strumenti mentali dai quali lo storico non può prescindere, persino se egli intende limitarsi a descrivere sequenze di avvenimenti unici e irripetibili. E questo per una ragione assai semplice, sulla quale Popper più di qualsiasi altro epistemologo ha attirato l'attenzione: che i fatti sono infiniti e che quindi il semplice atto di osservare presuppone un criterio di selezione. «L'osservazione è sempre selettiva. Essa ha bisogno di un oggetto determinato, di uno scopo preciso, di un punto di vista, di un problema. E la descrizione che ne segue presuppone un linguaggio descrittivo, con termini che designano proprietà: presuppone la similarità e la classificazione, che a loro volta presuppongono interessi, punti di vista e problemi».[7] E gli interessi, i punti di vista e i problemi sono in parte contenuti nella tradizione scientifica e in parte prodotti dell'immaginazione del ricercatore. Quindi alle idee generali e ai concetti teorici lo storico non può sfuggire. «Il semplice fatto di chiamare storico un fatto — ha scritto Ortega y Gasset — introduce, ne sia o no consapevole lo storico, tutto l'*a priori* istoriologico nella massa di ciò che è puramente fenomenico».[8] Analogamente Raymond Aron ha scritto che «la teoria precede la storia».[9]

Risulta perciò un'idea davvero ingenua (oltre che misera) quella di identificare — come persistono a fare Paul Veyne e Hayden White[10] — il lavoro dello storico con la narrazione dei fatti pri-

6. T. Parsons e E. Shils, *Values, Motives, and System of Action*, in T. Parsons e E. Shils (a cura di), *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1967, p. 167.

7. K. R. Popper, *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1969, p. 84. Analogamente Mario Bunge ha scritto che «la descrizione pura, non ostacolata dalla teoria, non alterata da interpretazioni, scevra di ipotesi, è un mito inventato dal positivismo tradizionale, dall'intuizionismo e dalla fenomenologia» (*La causalità*, Boringhieri, Torino 1970, p. 323).

8. J. Ortega y Gasset, *Scienza e filosofia*, Armando, Roma 1984, p. 30.

9. R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, Parigi 1984, p. 90.

10. P. Veyne, *Come si scrive la storia*, Laterza, Bari 1973 e H. White, *Retorica e storia*, Guida, Napoli 1977. Sia Veyne che White ripropongono la concezione

va di metodo e di presupposti teorici. Non c'è bisogno di condividere la tesi positivistica di Carl Hempel e Ernest Nagel[11] — secondo cui non ci sarebbe alcuna differenza sostanziale fra la struttura logica della spiegazione scientifica e la struttura logica della spiegazione storica — per rifiutare decisamente la concezione narrativistica della storia. Se la storia deve narrare fatti reali — cioè se deve essere qualcosa di diverso dal romanzo — non può non essere descrizione degli stessi; e tale descrizione, per le ragioni sinteticamente ricordate, è letteralmente inimmaginabile senza uno schema teorico. Si può concedere che i modelli teorici costruiti dalle scienze umane hanno un basso tasso di scientificità; e si può persino concedere che essi non siano affatto scientifici; ma non si vede come lo storico possa lavorare senza una teoria, dal momento che «persino il linguaggio ordinario è pieno di teorie» e che «l'osservazione è sempre *osservazione alla luce di teorie*».[12]

Ugualmente inaccettabile è l'opposizione instaurata dai narrativisti fra *idiografica* (il cui scopo è descrivere ciò che è unico) e *nomotetica* (che cerca di stabilire leggi generali astratte). E questo perché, se è vero che le investigazioni storiografiche sono prevalentemente di natura idiografica, è altresì vero che esse sono possibili solo grazie all'utilizzo dei teoremi costruiti dalla nomotetica. Persino Rickert — che pure ha sottolineato con vigore che la storiografia non può non essere «apprendimento individualizzante della realtà» — ha riconosciuto che «è un'impresa del tutto legittima ricercare le leggi della vita sociale degli uomini».[13] E lo

---

crociana della storia come opera d'arte e perciò non esplicativa e non scientifica. A loro dire la sociologia sarebbe una storia che si ignora, oppure retorica che si spaccia per sapere scientifico. Coerentemente a questa visione estetica della conoscenza storica, essi si scagliano contro la storia sociologica della scuola delle «Annales» e contro ogni tentativo di coniugare idiografica e nomotetica. Come si possa scrivere libri di storia sulla base di siffatti princìpi è cosa che francamente non riesco a capire. Né vale ricordare quanto di valido ha prodotto la storiografia crociana, poiché essa, quando ha trasceso il livello della cronaca, non è stata mai fedele ai suoi princìpi. Un esempio valga per tutti: Rosario Romeo in *Risorgimento e capitalismo* ha magistralmente adoperato quelle generalizzazioni empiriche e quei modelli — accumulazione primitiva del capitale, ecc. — che Croce rifiutava come pseudo-concetti privi di valore cognitivo.

11. C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, The Free Press, New York 1965, pp. 231-244; E. Nagel, *La struttura della scienza*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 563-624.

12. K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970, p. 43.

13. H. Rickert, *La filosofia della storia*, in P. Rossi (a cura di), *Lo storicismo tedesco*, UTET, Torino 1977, p. 353 e p. 382.

stesso Dilthey — pur accogliendo la distinzione formulata da Droysen fra *Erklären* (spiegazione) e *Verstehen* (comprensione)[14] — ha definito il suo metodo come «una combinazione fra un procedimento storiografico e uno sistematico».[15]

È davvero stupefacente che i partigiani dell'idiografismo puro non si rendano conto che la mente umana non può lavorare senza quelle generalizzazioni — categorie, classi, tipi, modelli — che essi negano di adoperare nei loro studi. Se essi fossero coerenti con i loro princìpi gnoseologici, si condannerebbero al silenzio. Ben poco si può dire sulla realtà con un linguaggio privo di generalizzazioni empiriche.[16] È evidente — e a nessuno è saltato in mente di affermare il contrario — che i fatti storici sono unici. Ma, dopo le classiche dimostrazioni di Spinoza e Leibniz, dovrebbe essere a tutti chiaro che anche i fenomeni naturali sono unici. Il che, comunque, non ha affatto impedito il sorgere delle scienze naturali, le quali, mettendo per così dire fra parentesi l'unico e irripetibile e concentrandosi su ciò che è comune e generale, hanno enormemente accresciuto le nostre conoscenze sulla natura. È gravemente fuorviante opporre l'idiografica alla nomotetica, la conoscenza del *realia* alla conoscenza dei *generalia*, dal momento che la conoscenza empirica è contemporaneamente idiografica e nomotetica.

Un esempio chiarirà meglio ciò che intendo dire. Ogni medico sa che esiste una certa dose di verità nella sentenza che dice che non esistono le malattie, bensì solo i malati. Ma non sarebbe un buon medico — anzi non sarebbe affatto un medico — se pren-

14. G. G. Droysen, *Sommario di istorica*, Sansoni, Firenze 1943, pp. 14-15.

15. W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 5. Opportunamente Hans Albert ha sottolineato che in Dilthey «non c'è il rifiuto, consacrato dal moderno pensiero ermeneutico, del sapere nomologico» (*Difesa del razionalismo critico*, Armando, Roma 1975, p. 188).

16. Croce ha scritto che il suo storicismo si basava sulle «vere idee, i veri valori di carattere universale [...], non su modelli e generalizzazioni empiriche, ma su concetti puri o categorie, creatrici e giudicatrici perpetue della storia» (*La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938, p. 54). Tuttavia, quando egli si accinse a scrivere la *Storia d'Europa* non poté fare a meno di mutuare dal positivista Gaetano Mosca lo pseudo-concetto di classe politica. Il che dimostra l'impossibilità di scrivere la storia attenendosi rigorosamente ai princìpi di una gnoseologia che nega ogni valore cognitivo alle scienze sociali. Eppure recentemente Hayden White si è scagliato contro la storia sociologica proprio in nome della concezione crociana della storiografia come forma d'arte. Si veda il suo saggio *La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia* in P. Rossi (a cura di), *La teoria della storiografia oggi*, Il Saggiatore, Milano 1983.

desse alla lettera tale sentenza. Senza la scienza medica, che gli fornisce l'indispensabile sapere tassonomico e nomologico per diagnosticare correttamente le malattie, egli opererebbe alla cieca. Ebbene: la situazione dello storico è *grosso modo* la stessa:[17] «Il suo lavoro si basa su un delicato equilibrio fra *generalità* (senza la quale si può dire con Aristotele che non si dà conoscenza) e *particolarità* (senza la quale sembra che non si dia storia)».[18]

In altre parole, lo studio di qualsiasi società non può attenersi a ciò che Marx ha chiamato il «principio di specificazione storica», il quale comanda di storicizzare tutte le istituzioni e tutte le manifestazioni culturali. Ma ciò non esclude affatto che un determinato esemplare storico non possa essere confrontato con altri, né, tanto meno, che possa essere compreso solo per via intuitiva. Tanto è vero che Marx ha formulato quella serie di teoremi di portata generale — validi, cioè, per tutte le formazioni sociali — che vanno sotto il nome di materialismo storico e che costituisce uno dei più potenti strumenti di analisi di cui può disporre sia il sociologo che lo storico. Analogamente Weber ha distinto, all'interno della sua strategia analitica, due tipi di causalità: la causalità storica, «che determina le circostanze uniche che hanno provocato un certo evento» e la causalità sociologica, «che presuppone l'esistenza di una relazione regolare fra due fenomeni».[19] E, attraverso la nozione di *Ideal-typus*, ha cercato di saldare i due tipi di causalità, vale a dire l'analisi storica (idiografica) e l'analisi sociologica (nomotetica).

Chi rifiuta il sapere nomologico in nome dell'unicità dei fatti storici non tiene presente che, a rigore, l'assolutamente unico e irripetibile coincide con l'ineffabile. Come ha opportunamente ricordato Hayek, «percepire significa assegnare a una categoria o a categorie già note».[20] Pertanto, l'orrore per i *generalia* non solo è privo di qualsiasi giustificazione teorica, ma è anche continua-

17. Ortega ha più volte sottolineato che i rapporti fra la sociologia e la storiografia sono simili a quelli fra la fisiologia e la diagnosi clinica (*Storia e sociologia*, Liguori, Napoli 1983, p. 129). Se l'analogia è corretta, allora la distinzione fra idiografica e nomotetica è legittima; ciò che non è legittimo è porle in opposizione, come fanno i narrativisti.

18. D. Thomas, *Naturalismo e scienza sociale*, Il Mulino, Bologna 1979, p. 17.

19. R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1965, p. 512.

20. F. Hayek, *L'abuso della ragione*, Vallecchi, Firenze 1968, p. 53. Ha osservato A. J. Toynbee che «la parola "unico" è un termine negativo, che significa ciò che è mentalmente inintelligibile» (*A Study of History*, Cambridge University Press, London 1964, vol XII, p. 11). Analogamente Maurice Mandelbaum ha scritto

mente contraddetto dalla pratica degli storici, anche quando si dicono narrativisti puri e mostrano il volto dell'arme ai modelli e alle generalizzazioni empiriche delle scienze sociali. Quale medievalista, infatti, potrebbe fare a meno di categorie generali quali feudalesimo, economia curtense, servitù della gleba ecc.? D'accordo che ogni fenomeno storico è unico, ma la sua unicità non esclude affatto che esso possa presentare una serie di somiglianze con altri fenomeni storici. Il feudalesimo spagnolo non è il feudalesimo inglese. E tuttavia sia il primo che il secondo fanno parte di un'unica «famiglia sociologica», distinta da altre famiglie sociologiche, come, ad esempio, il capitalismo o il modo di produzione asiatico. E le famiglie sociologiche sono, per l'appunto, entità generali che contengono una molteplicità di individui i quali sono legati fra di loro da «vincoli di parentela». Sono, in altre parole, quei costrutti mentali che Durkheim chiamava «specie sociali» e con i quali intendeva evitare di cadere sia nel nominalismo degli storici che nel realismo dei filosofi. Grazie al concetto di specie si può, in effetti, incorporare «sia l'unità che esige ogni ricerca veramente scientifica, sia la diversità data nei fatti, poiché da un lato la specie si trova identica in tutti gli individui che ne fanno parte e dall'altro le specie sono una differente dall'altra».[21]

In conclusione: «Affermare che le generalizzazioni sono estranee all'attività dello storico è una sciocchezza: *la storia si nutre di generalizzazioni*. Come afferma chiaramente Elton in un volume della nuova *Cambridge Modern History*, ciò che distingue lo storico dal mero raccoglitore di fatti storici, è l'uso delle generalizzazioni».[22]

Ma c'è di più. Lo storico non si limita a consumare generalizzazioni empiriche; consuma anche modelli teorici, senza i quali non potrebbe leggere e decifrare quell'immenso geroglifico socio-culturale che è il passato.[23] Certo, lo storico può fare a meno di at-

---

che «nessun evento storico potrebbe essere descritto, e tanto meno essere in qualche modo spiegato, se fosse completamente unico» (*The Problem of Covering Laws*, in P. Gardiner, a cura di, *The Philosophy of History*, Oxford University Press, London 1974, p. 53).

21. E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Comunità, Milano 1963, p. 82. Sulla fertilità euristica della strategia proposta e adottata da Durkheim cfr. N. J. Smelser, *La comparazione nelle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1982.

22. E. H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino 1982, p. 71.

23. Ha osservato Francesco Barone che «senza un modello non sarebbe possibile leggere la storia della scienza» (*Immagini filosofiche della scienza*, Laterza, Bari 1983, p. 20). L'osservazione vale per qualsiasi tipo di storia.

tingere al serbatoio teorico delle scienze sociali; ma lo può fare solo a suo rischio e pericolo. Né vale, a questo riguardo, citare esempi che dimostrino il contrario. Esibire una serie di ricerche storiografiche in cui si prescinde dal sapere nomologico costruito dalle scienze dell'uomo non è un'argomento contro chi sostiene che la vera storiografia ha da essere idiografica e nomotetica ad un tempo. Come ha osservato opportunamente Michael Postan, «è scorretto confondere quella che è l'opera effettiva degli storici con quello che la storia può e dovrebbe essere. La preoccupazione degli storici per gli eventi unici è in gran parte fittizia, ma, anche se fosse autentica, il fatto che gli storici se ne preoccupino non proverebbe di per sé nulla circa la natura della storia».[24] Proverebbe solo la cecità, o quanto meno il daltonismo, di certi storici.

2.

L'insostenibilità della posizione dei narrativisti — che pretendono far storia prescindendo da ogni forma di sapere nomologico — appare con chiarezza meridiana quando si esaminano gli studi di storia sociale, dove gli avvenimenti politico-militari sono sospinti sullo sfondo della scena ed appaiono in primo piano fenomeni come l'andamento dei prezzi, i cicli epidemici, le pratiche religiose ecc. Non si vede proprio come sarebbe possibile una storia sociale come «descrizione sprovvista di metodo».[25] Per questo la scuola delle «Annales» ha vivacemente polemizzato contro gli idoli della tribù degli storici tradizionali — l'idolo politico, l'idolo individuale e l'idolo cronologico — e ha affermato con vigore l'esigenza di fondare, attraverso il ricorso metodico ai modelli analitici delle scienze sociali, «una storia filosofica, vale a dire problematica ed esplicativa, non puramente narrativa e descrittiva».[26]

Ciò, naturalmente, ha portato i rappresentanti della *nouvelle histoire* a combattere ogni forma di separatismo e di indipendenti-

24. M. Postan, *Storia e scienze sociali*, Einaudi, Torino 1976, p. 27.

25. P. Veyne, *Come si scrive la storia*, cit., p. 391.

26. J. Le Goff, *La nuova storia*, in J. Le Goff (a cura di), *La nuova storia*, Mondadori, Milano 1979, pp. 24-25. L'espressione «storia filosofica» è inadeguata. Più felice mi pare l'espressione «storia analitica», con la quale Ortega ha indicato quel tipo di storiografia che non si limita a descrivere, bensì cerca di spiegare e di comprendere la genesi dei fatti storici utilizzando metodicamente il sapere nomologico delle scienze sociali (*Storia e sociologia*, cit., pp. 49-57 e pp. 260-261).

smo e a chiedere formalmente l'ammissione della storia nel «mercato comune delle scienze dell'uomo».[27] Il principio euristico che li guida è stato formulato come meglio non si potrebbe da Marc Bloch: «In una società, quale essa sia, tutto si lega e si condiziona vicendevolmente: la struttura politica e sociale, l'economia, le credenze, le manifestazioni più elementari come più sottili della mentalità».[28] Ciò significa che lo storico deve studiare le società del passato come se fossero sistemi di variabili inter-agenti e interdipendenti. Fatti sociali sciolti non esistono, poiché c'è una *solidarietà* di fondo fra tutti i prodotti culturali di una determinata epoca. La storia, pertanto, se vuole trascendere il livello della mera cronaca, non può limitarsi a descrivere, ma deve cercare di individuare correlazioni significative, nessi causali, influenze e condizionamenti; deve in breve, «soprattutto *spiegare*».[29] E può farlo — non lo si ripeterà mai abbastanza — solo a condizione che faccia «riferimento a categorie teoriche di una o più scienze analitiche».[30]

È vero che l'attenzione dello storico quasi sempre si concentra su una specifica formazione sociale colta in una determinata fase della sua evoluzione.[31] Ma è vero anche che, senza una teoria generale della società, egli non potrebbe analizzare il suo specifico oggetto di studio, istituire comparazioni, individuare connessioni causali e relazioni di condizionamento. Ciò fa dello storico — ne sia consapevole oppure no — un *consumatore di modelli analitici*. La storia non è una scienza teorica, bensì una scienza applicata che «consuma le leggi delle altre scienze, in special modo della so-

27. F. Braudel, *Prefazione* a F. Braudel (a cura di), *La storia e le altre scienze sociali*, Laterza, Bari 1982, p. 5.

28. M. Bloch, *Apologia della storia*, Einaudi, Torino 1981, p. 96. Si noti la coincidenza del principio euristico di Bloch con quello formulato da Talcott Parsons nel *Sistema sociale*. Esso è stato proposto per la prima volta da Comte nella lezione 48° del *Corso di filosofia positiva*. Uno dei grandi meriti di Comte è stato quello di aver concepito la sociologia come metodologia della storiografia e la storiografia come sociologia applicata.

29. L. Febvre, *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino 1976, p. 116.

30. T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna 1962, p. 933.

31. Ma ciò, a rigore, non costituisce un tratto caratteristico del lavoro dello storico. Anche lo scienziato sociale analizza sistemi concreti. Del resto, se le scienze sociali non fossero in grado di studiare i *realia*, non meriterebbero neanche il nome di scienze. Tutte le scienze non generalizzano per il gusto di farlo, bensì per studiare, attraverso l'impiego di modelli analitici, oggetti specifici. E la validità di una teoria non risiede nella sua coerenza logica, bensì nella capacità di «salvare i fenomeni».

ciologia, dell'economia e della psicologia».[32] Quanto meno questo è ciò che hanno sempre fatto quegli storici che, anziché limitarsi a narrare gli eventi, hanno cercato di rispondere alla domanda: «Perché?». «Il grande storico — ha scritto Edward Carr — è un uomo che risponde alla domanda "Perché" in connessione a contesti e problemi umani».[33] E per soddisfare il desiderio di individuare le determinanti di un certo fenomeno storico — il collasso dell'Impero romano, l'espansione dell'Islam, la rivoluzione industriale ecc. — non può fare a meno di rivolgersi alle scienze sociali e, in particolare, alla sociologia.[34] Questa, sotto l'aspetto sintattico, può essere assimilata a «una grammatica generativa di tipo trasformazionale che sulla base di un numero ampio ma definito di regole è in grado di formulare un numero infinito di frasi grammaticalmente corrette. I termini di tale grammatica, facenti parte di un linguaggio in parte naturale e in parte artificiale, sono i concetti propri della sociologia, mentre i gruppi verbali sono costituiti dalle regolarità di interdipendenza».[35]

Per contro la storiografia non possiede una propria grammatica generativa. Essa si avvale sia di quella del linguaggio comune che di quella delle scienze sociali. E ciò fa, come si è detto, della storiografia una scienza applicata, dipendente, come tutte le scienze applicate, da un sapere teorico esterno alla luce del quale essa analizza i suoi specifici oggetti di studio.[36]

---

32. D. Antiseri, *Epistemologia contemporanea e didattica della storia*, Armando, Roma 1975, p. 56. Si veda anche, dello stesso Antiseri, *Teoria unificata del metodo*, Liviana, Padova 1981, pp. 295-314.

33. E. H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, cit., p. 94. Lo hanno fatto anche coloro che vengono considerati i classici della storiografia narrativistica, come Tucidide, Gibbon e Mommsen. Persino Ranke, energico oppositore della storia teorica, alla fine della sua vita ha riconosciuto che seguendo un metodo puramente narrativo non si poteva fare molta strada e che occorreva seguire le indicazioni della «scuola filosofica».

34. «Una problematica storica concreta — ha scritto uno storico contemporaneo — non può fare a meno di una collaborazione con le scienze sociali sistematiche, la quale fecondi le categorie di pensiero specificamente storiche e eserciti una funzione di controllo. Essa non può rinunciare ad un'analisi strutturale e ad una comparazione storica» (F. G. Maier, *L'impero bizantino*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 8).

35. L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino 1978, p. 692. Sui rapporti fra storia e sociologia, oltre all'eccellente voce di Gallino, sono da consultare F. Ferrarotti, *La sociologia*, ERI, Torino 1965, pp. 143-175 e G. Statera, *La spiegazione sociologica*, Liguori, Napoli 1977, pp. 249-258.

36. Va da sé che lo storico ha il dovere di visitare l'archivio delle teorie socio-

Tale legame di dipendenza della storiografia dalle scienze umane è contestato frontalmente dai narrativisti per i quali «la storia è un'opera d'arte perché, pur essendo oggettiva, non ha metodo e non è scientifica».[37] Essi estremizzano, sino a renderla insensata, una legittima esigenza che il positivismo spesso ha ignorato: quella di tener conto della natura *sui generis* dei fenomeni umani rispetto ai fenomeni naturali. Tale natura *sui generis* dipende dal fatto che l'azione umana «presenta normalmente due aspetti: uno interno e l'altro esterno».[38] L'aspetto interno è l'intenzionalità dell'azione. Non tenerne conto significa — e su questo punto non si può non dare ragione agli anti-positivisti — trattare le azioni umane come se fossero dei fenomeni naturali. Il che non può non produrre gravi distorsioni mentali.[39] Una di queste è il monismo tecnologico, che sostiene l'unicità delle tecniche investigative e, in particolare, crede che si possa giungere a una completa matematizzazione delle scienze umane. Tuttavia, si può rifiutare il monismo tecnologico senza per ciò stesso essere obbligati a rifiutare il monismo metodologico, che «afferma e richiede l'unicità delle *procedure* e delle *regole*».[40]

La metodologia di una disciplina scientifica non riguarda le sue specifiche tecniche di investigazione, ma solo la sua *logica di giustificazione*. Ciò che afferma il monismo metodologico post-positivistico è che la base logica sulla quale una disciplina fonda l'accettazione o il rifiuto delle ipotesi euristiche e delle teorie è quella delle congetture e delle confutazioni. Esso non nega affatto che

---

logiche, il sociologo ha il dovere di visitare quello della storia. In questo senso la dipendenza è reciproca poiché «la storia senza sociologia è cieca; la sociologia senza la storia è vuota» (E. Topitsch, *A che serve l'ideologia*, Laterza, Bari 1975, p. 110).

37. P. Veyne, *Come si scrive la storia*, cit., p. 393.

38. G. H. von Wright, *Spiegazione e comprensione*, Il Mulino, Bologna 1977, p. 111. Il von Wright accoglie l'invito di R. G. Collingwood a distinguere «ciò che può essere chiamato l'*outside* dall'*inside* di un evento storico» (*The Idea of History*, Oxford University Press, London 1973, p. 213).

39. «La cieca pretesa di estendere l'applicazione sistematica delle misurazioni quantitative a un campo nel quale non sussistono le condizioni specifiche che, nell'ambito delle scienze naturali, conferiscono importanza decisiva a tali applicazioni, è la conseguenza di un pregiudizio assolutamente insensato. Forse a questa pretesa sono dovute le peggiori aberrazioni mentali e gli assurdi di cui lo scientismo si è reso responsabile nelle scienze sociali» (F. Hayek, *L'abuso della ragione*, cit., pp. 57-8). Un elenco di tali aberrazioni mentali si trova nel polemico lavoro di P. Sorokin, *Mode e utopie della sociologia moderna*, Barbera, Firenze 1965.

40. M. Pera, *Apologia del metodo*, Laterza, Bari 1982, p. 52.

sia legittimo ricorrere a tecniche ermeneutiche per comprendere l'agire degli attori sociali alla luce delle loro rappresentazioni.[41] Afferma solo che anche nella storiografia si può rinvenire il paradigma ipotetico-deduttivo dell'indagine scientifica fissato da Joynt e Rescher nei quattro punti seguenti:[42] 1) esame dei dati; 2) formulazione di una ipotesi esplicativa; 3) analisi delle conseguenze dell'ipotesi avanzata; 4) controllo delle conseguenze con i dati ulteriori.

Definite in questa maniera le procedure e le regole dell'indagine scientifica, non si vede quali fondate obiezioni possano essere formulate contro il monismo metodologico e contro la sociologizzazione della storiografia. Tanto più che la teoria sociologica — quanto meno nella versione weberiana — ha energicamente sottolineato che, per intendere l'agire umano, occorre *comprenderne il senso interno*. Essa ha incorporato nella sua strategia cognitiva l'approccio ermeneutico di Dilthey e ha riconosciuto che «la dipendenza teleologica è nella storia l'indispensabile complemento della causalità».[43] Ha riconosciuto, in altri termini, che attraverso la penetrazione simpatetica *(Einfühlung)* lo storico deve cercare di rivivere il dramma esistenziale del suo oggetto di studio (un individuo, un popolo, o un'epoca). Ma ha altresì energicamente sottolineato che la penetrazione simpatetica — che è una sorta di «intuizione artistica»[44] — deve essere giustificata tramite il ricorso alla spiegazione causale e alla corroborazione empirica.

Senonché i narrativisti non si contentano del riconoscimento della dimensione artistica della storiografia e dell'utilità euristica delle tecniche ermeneutiche. Sostengono «l'allarmante opinione secondo cui le scienze sociali richiederebbero una differente logica di ricerca»[45] e perciò esigono l'espulsione dal lavoro della storia di ogni forma di sapere nomologico e delle regole e delle procedu-

41. Questa è la legittima esigenza fatta valere con estremo vigore da Peter Winch nel volume *Il concetto di scienze sociali e le sue relazioni con la filosofia* (Il Saggiatore, Milano 1972). Assai meno legittima è la pretesa di Winch di respingere la «spiegazione» in nome della «comprensione», poiché essa apre le porte all'irrazionalismo e ad ogni forma di sregolatezza metodologica.

42. C. B. Joynt e N. Rescher, *Il problema della unicità nella conoscenza storica*, in M. V. Predaval Magrini (a cura di), *Filosofia analitica e conoscenza storica*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 68.

43. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Vrin, Paris 1969, p. 16.

44. C. Barbagallo, *L'opera storica di Guglielmo Ferrero*, Treves, Milano 1911, p. 68.

45. R. S. Rudner, *Filosofia delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1968, p. 20.

re di controllo tipiche delle scienze. Ed esigono altresì l'espulsione del concetto di causa.

Ebbene: se tale richiesta si riferisce alla concezione ottocentesca della causalità — secondo cui ogni effetto è il prodotto *necessario* di una o più cause — essa è legittima. Da tempo, del resto, la validità di un siffatto concetto di causa è stata contestata persino nelle scienze naturali.[46] Inoltre si è fatta largo nella riflessione epistemologica l'idea che spiegazione scientifica e analisi causale non coincidono, poiché esistono modelli esplicativi non-causali, come il modello statistico e il modello teleologico.[47] Tali modelli sono largamente adoperati nelle analisi sociologiche. Essi non pretendono di fornire una spiegazione totale ed infallibile, bensì, più modestamente, di individuare le condizioni strutturali e culturali che perimetrano il «campo di scelta»[48] entro cui gli attori agiscono.

L'assunzione che sta alla base del sapere nomologico costruito dalla sociologia è che la vita sociale presenta delle *regolarità* che permettono di formulare *predizioni condizionali sotto forma probabilistico-statistica*. Sicché la preoccupazione che il trattamento sociologico della storia porti al disconoscimento della libertà umana è, tutto sommato, eccessiva.[49] Una spiegazione condizionale e di tipo probabilistico dell'agire sociale non implica «l'eliminazione della nozione di responsabilità individuale».[50] A meno che non si voglia sostenere una concezione assolutistica della libertà — *à la* Sartre, per intenderci —, secondo cui nulla può condizionare le scelte dell'uomo. Ma se si parte dall'idea che la libertà umana è sempre «li-

46. Bertrand Russell in un noto saggio del 1913 è arrivato a sostenere che «la legge di causalità è un relitto di un'età tramontata e sopravvive, come la monarchia, perché si suppone erroneamente che non rechi danno» (*Misticismo e logica*, Longanesi, Milano 1970, p. 170). Successivamente Russell ha ribadito la sua convinzione scrivendo che «il concetto di causa è primitivo e antiscientifico» (*Human Knowledge*, Simon and Schuster, New York 1948, p. 456). Si tenga comunque presente, a scanso di equivoci, che Russell non ha inteso contestare la validità del sapere nomologico, bensì ha creduto, sbagliando, che una scienza matura potesse sostituire il concetto di causa con il concetto di funzione.

47. Cfr. M. Bunge, *La causalità*, cit., e G. H. von Wright, *Spiegazione e comprensione*, cit.

48. N. Abbagnano, *Problemi di sociologia*, Taylor, Torino 1959, p. 91.

49. Non è eccessiva, però, tale preoccupazione nei confronti delle sociologie olistiche di Comte e Marx, dello strutturalismo di Lévi-Strauss e del culturalismo di Leslie White, che considerano un'illusione l'idea stessa di libertà umana.

50. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London 1975, p. 63.

bertà situata»,[51] inquadrata e sottoposta a certe condizioni naturali e socio-culturali, lo sforzo della sociologia di individuare il peso che tali condizioni hanno è più che legittimo.

Il problema del rapporto fra le scelte degli individui e i condizionamenti sociali entro cui tali scelte avvengono è al centro della sociologia weberiana. L'azione razionale rispetto allo scopo (*Zweckrational*) è quel tipo di agire in cui l'uomo si orienta «in base allo scopo, ai mezzi e alle conseguenze collaterali, misurando razionalmente i mezzi rispetto agli scopi, gli scopi in rapporto alle conseguenze e infine anche i diversi scopi possibili in rapporto reciproco».[52] Un siffatto modello di comportamento — chiaramente ricavato dalla scienza economica — presuppone la prevedibilità (sia pure parziale) dell'agire degli attori con i quali il soggetto che esegue le scelte inter-agisce. E presuppone altresì che i soggetti interagenti compiano le loro scelte all'interno di un quadro di credenze, di valori, di norme e di aspettative che abbia un certo grado di istituzionalizzazione (e che quindi sia dotato di cogenza sia interna che esterna). Presuppone, in altre parole, l'esistenza di una *pressione normativa* che delimiti il campo delle possibili azioni. Tale pressione normativa è esercitata dalla cultura, cioè — per usare la classica definizione di Durkheim — da quei «modi di agire, di pensare e di sentire esterni all'individuo, e dotati di un potere di coercizione in virtù del quale si impongono ad esso».[53]

Ciò fa dell'uomo un essere sociale, non nel senso banale che egli vive sempre in una società, bensì nel senso che *la società vive in lui* sotto forma di credenze, di valori, di norme, di aspettative interiorizzate. E ciò fa altresì dell'uomo un essere costitutivamente storico, in quanto la cultura che lo plasma e lo condiziona è una realtà che si sviluppa e si trasforma nel tempo, sicché l'analisi sociologica non può non essere nello stesso tempo analisi storica.[54]

Da questo punto di vista, la cultura costituisce un sistema di variabili esplicative di fondamentale importanza: se si prescinde da essa, l'interpretazione dell'agire umano sarà gravemente man-

51. G. Gurvitch, *Determinismi sociali e libertà umana*, Città Nuova, Roma 1969, p. 63.

52. M. Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano 1968, vol. I, p. 23.

53. E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 26.

54. Una delle «norme di metodo» formulate da Luigi Sturzo dice espressamente che «perché la società in concreto sia ben conosciuta occorre studiarne il processo storico, cioè la dimensione temporale nella quale essa si svolge attraverso i secoli» (cit. da F. Ferrarotti, *La sociologia*, p. 154).

chevole, poiché l'uomo prima di essere un soggetto psicologico è un soggetto sociologico. Come ha scritto con la consueta efficacia Ortega, «ci sono idee, emozioni, norme che operano in noi, che sono in gran parte *fili sociali* che passano attraverso di noi e che né sono nati in noi né possono essere detti di nostra proprietà».[55] Il che vuol dire che viviamo dentro «gabbie culturali», chiamiamole così, continuamente «lavorati» da quella formidabile macchina produttrice di uomini che è la società, la quale ci inietta tutto un universo simbolico che entra a far parte della nostra personalità e che regola inconsciamente il nostro agire. Di modo che le variabili biologiche e le variabili psicologiche non sono sufficienti per spiegare e comprendere il comportamento umano; occorre ricorrere a *variabili culturali*.[56] E la sociologia è, per l'appunto, la scienza che elabora le categorie, le ipotesi e i modelli per decifrare quei particolari geroglifici che sono le tradizioni culturali.

3.

Se è vero — come ho cercato di argomentare — che la sociologia può legittimamente aspirare ad essere considerata la metodologia della storiografia, allora il problema della spiegazione storica coincide in buona sostanza con il problema dello statuto epistemologico della sociologia. Qualora si giunga alla conclusione che

55. J. Ortega y Gasset, *La scienza e filosofia*, cit., p. 53. Dello stesso Ortega si veda anche *Aurora della ragione storica*, SugarCo, Milano 1983.

56. Ciò sfugge completamente ai narrativisti, come risulta, fra l'altro, dalle obiezioni rivolte da Danto (*Filosofia analitica della storia*, cit., pp. 380-383) a Mandelbaum, che in un noto saggio aveva opportunamente ricordato che «i fatti sociologici erano altrettanto originari dei fatti psicologici» (*Fatti sociologici*, in M. V. Predaval Magrini, a cura di, *Filosofia analitica e conoscenza storica*, cit., p. 364). Va notato che un'analoga cecità rivelano i sostenitori dell'individualismo metodologico. Popper ha scritto che «il compito di una teoria sociale è di costruire e analizzare i nostri modelli sociologici attentamente in termini descrittivi o nominalistici, cioè *in termini di individui*» (*Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 122). Per contro il postulato fondamentale dell'analisi sociologica è l'esistenza di una realtà *sui generis* — la cultura — che, pur essendo stata prodotta dagli uomini, si impone ad essi, nel senso che li condiziona e li influenza *come se fosse una potenza autonoma*. Certamente gli attori sociali possono sfuggire alla pressione normativa esercitata dalla tradizione culturale in cui e di cui vivono; ma altrettanto certamente non è possibile spiegare adeguatamente il loro agire prescindendo da ciò che Ortega ha chiamato «vigenza degli usi sociali» (*L'uomo e la gente*, Giuffrè, Milano 1978).

il sapere sociologico non ha dignità scientifica, allora la conclusione non può che essere una; e cioè che parlare di storiografia scientifica è un non senso o, tutt'al più, un modo metaforico di connotare ciò che producono gli storici.

Va subito ricordato che anche i partigiani più strenui della scientificità della sociologia riconoscono che i suoi enunciati generali «corrispondono di rado al modello ideale delle leggi deterministiche»[57] e che essi quasi sempre si presentano sotto forma probabilistico-statistica, «sono cioè, approssimativamente, asserzioni per le quali, se si danno certe specifiche condizioni, si verificherà un evento di un certo tipo con una determinata probabilità statistica».[58] Riconoscono altresì che l'ideale positivistico di una scienza sociale *wertfrei* è illusorio poiché «è praticamente impossibile bandire i valori extrascientifici dall'esercizio dell'attività scientifica»[59] e che «la sociologia e la filosofia della politica si trovano legate inestricabilmente».[60] Infine non pochi assertori del monismo metodologico hanno concesso ai dualisti che l'oggetto delle scienze dell'uomo ha uno statuto ontologico inassimilabile all'oggetto delle scienze naturali e che, precisamente per questo, esso non tollera il trattamento scientistico.[61] Tutto ciò è un modo indiretto, ma tuttavia inequivocabile, di dire che la spiegazione

57. B. Giesen e M. Schmid, *Introduzione alla sociologia*, Il Mulino, Bologna 1982, p. 67. Ciò fa della sociologia una *scienza imperfetta* i cui cultori sono, per dirla con J. S. Mill, degli scienziati «con l'esse minuscola» (*Sistema di logica*, Ubaldini, Roma 1968, p. 869).

58. C. G. Hempel, *Spiegazione scientifica e spiegazione storica*, in M. V. Predaval Magrini (a cura di), *Filosofia analitica e conoscenza storica*, cit., p. 172.

59. K. R. Popper, *Logica delle scienze sociali*, in AA. VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972, p. 125.

60. W. G. Runciman, *Sociologia e filosofia politica*, ISEDI, Milano, 1971, p. 187. Ciò avviene perché l'uomo è un animale costitutivamente metafisico e assiologico che si muove in un'atmosfera carica di ideologia. Pertanto una scienza *wertfrei* è letteralmente inconcepibile. Il che non vuol dire che sia da rigettare la legge di Hume, che sottolinea l'impossibilità logica di derivare giudizi di valore da asserti fattuali. I valori sono previi rispetto ai fatti e, precisamente per questo, non possono essere dedotti da essi, come pretendono le filosofie cognitiviste.

61. Questo non è il punto di vista dello strutturalismo — che è l'ultima e più raffinata forma che lo scientismo positivistico ha assunto — secondo cui «il fine delle scienze umane non consiste nel costituire l'uomo, bensì nel dissolverlo» (Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 91). Di qui la tesi secondo cui la libertà è un'illusione, poiché l'uomo è *parlato* dal linguaggio e *agito* dalla cultura, di modo che la storiografia viene a coincidere con l'analisi diacronica di strutture senza soggetto.

storico-sociologica ha «una singolare collocazione intermedia fra l'ermeneutica e la scientistica».[62] Il che — sia detto per inciso — è esattamente ciò che avevano riconosciuto sia Weber che Ortega: il primo recuperando la nozione di *Verstehen*; il secondo difendendo, contro il «terrorismo dei laboratori», le ragioni dell'approccio ermeneutico.

Tuttavia, malgrado la loro *natura ibrida*, la sociologia storica e la storia sociologica hanno sufficienti titoli per essere considerate forme di conoscenza scientifica, se è vero ciò che ha scritto Marcello Pera, e cioè che «il sogno della vecchia *episteme*, già perduto sotto il profilo del merito, deve essere abbandonato sotto il profilo del metodo», poiché ormai è in atto «il passaggio della scienza nel campo dell'argomentazione».[63]

In effetti non è avvenuto ciò che auspicavano i positivisti. Le scienze dell'uomo non sono passate a pieno titolo nel campo delle scienze della natura, bensì, in un certo senso, si è verificato il processo inverso. L'epistemologia contemporanea è giunta alla conclusione che tutte le teorie scientifiche non sono, a rigore, che *congetture empiricamente corroborate* e che quindi esse forniscono un sapere parziale, provvisorio e ipotetico: l'esatto contrario, o quasi, di ciò che si riteneva fosse, o dovesse essere, il sapere scientifico. Questa, quanto meno, è la tesi difesa con estrema energia da Popper, il quale ha altrettanto energicamente difeso l'idea che una teoria può aspirare ad essere considerata scientifica alla tassativa condizione di accettare di essere sottoposta al controllo formale della logica e al controllo sostanziale dei fatti. Pertanto, la sociologia storica e la storia sociologica possono chiedere di essere accolte nella Città della scienza solo se sono in grado di dimostrare che le loro teorie e le loro ricerche empiriche sono controllabili. Che tale richiesta sia legittima è ciò che mi propongo di mostrare.

Si prenda il caso della Rivoluzione francese. Uno sguardo alla sterminata letteratura esistente sull'argomento dà l'impressione che essa sia dominata dai tre idoli della storiografia tradizionale denunciati da Le Goff. Ma a un più attento esame risulta che non c'è studio sull'Ottantanove che non avanzi, in maniera più o meno esplicita, un'ipotesi sulle cause che produssero la rottura rivoluzionaria sullo sfondo di una teoria generale del mutamento sociale. L'abate Barruel ha spiegato il sommovimento rivoluziona-

62. K. O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Sellier e Rosenberg, Torino 1977, p. 128.
63. M. Pera, *Apologia del metodo*, cit., p. 57.

rio con la cospirazione dei *philosophes*; Barnave con le trasformazioni economiche e sociali; Thierry con la lotta di classe fra i nobili (discendenti dei conquistatori franchi) ed i membri del Terzo Stato (discendenti dei gallo-romani); Saint-Simon con la rivolta dei legisti e dei metafisici; Marx con la transizione dal modo di produzione feudale al modo di produzione capitalistico, ecc. Altri ancora hanno combinato queste e/o altre variabili, costruendo schemi esplicativi più articolati e complessi.[64] Tutti, comunque, anche i narrativisti più accaniti, non hanno potuto sottrarsi all'imperativo di dare una risposta alla domanda: «Perché?»; e lo hanno fatto utilizzando, più o meno consapevolmente, quei modelli sociologici che i sostenitori dell'assoluta unicità dei fenomeni storici dicono essere estranei all'indagine storiografica.

Si dirà che, anche utilizzando l'approccio sociologico, la storia resta una disciplina priva dei requisiti minimi della conoscenza scientifica, poiché gli studi sulla Rivoluzione francese contengono dosi così massicce di ideologia che essi cadono nel campo della retorica o, tutt'al più, nel campo della filosofia sociale illustrata attraverso una «storia esemplare». Ciò non di meno è un fatto che negli ultimi decenni il conflitto delle interpretazioni intorno alla Rivoluzione francese ha subìto un processo di chiarificazione e di semplificazione attraverso lo «sterminio» progressivo delle ipotesi esplicative che sono risultate inadeguate.

Una tappa decisiva del processo di omogeneizzazione delle interpretazioni si è avuta quando la lettura marxista dell'Ottantanove ha assunto lo *status* di «interpretazione canonica». Alla fine degli anni Cinquanta tutti, o quasi tutti, gli storici lavoravano nella convinzione che la Rivoluzione francese era stata una rivoluzione borghese e capitalistica: borghese, in quanto la classe protagonista del movimento rivoluzionario era stata la borghesia; capitalistica, in quanto la sua funzione storica era stata quella di istituzionalizzare un sistema politico funzionale allo sviluppo dell'economia di mercato. Ebbene: queste due tesi furono letteralmente disintegrate nel 1964 da Alfred Cobban nel suo magistrale saggio *The Social Interpretation of French Revolution*.

Cobban — dopo aver difeso con estremo vigore l'imperativo me-

64. Utili rassegne delle interpretazioni della Rivoluzione francese si trovano in J. Godechot, *Le Rivoluzioni*, Mursia, Milano 1975; A. Gérard, *La Rivoluzione francese*, Mursia, Milano 1972; M. Terni (a cura di), *Il mito della Rivoluzione francese*, Il Saggiatore, Milano 1981.

todologico di ricorrere a una sociologia storica per decifrare correttamente l'Ottantanove — attirò l'attenzione dei suoi colleghi sul fatto, di estrema importanza, che il soggetto collettivo artefice della rottura rivoluzionaria non fu la borghesia plutocratica, bensì — come, del resto, avevano già visto Burke e Saint-Simon — la piccola borghesia declassata (*officiers*, liberi professionisti, intellettuali, uomini di legge, piccoli proprietari). In secondo luogo avanzò l'ipotesi che «la Rivoluzione francese fu in gran parte *contro* e non *a favore* del nascente potere del capitalismo»,[65] proprio perché pilotata da un soggetto collettivo sostanzialmente estraneo alle esigenze funzionali dell'industrialismo. Così, esibendo dati irrefutabili e inserendoli in un preciso schema esplicativo, Cobban confutò con un procedimento tipicamente popperiano l'interpretazione canonica della Rivoluzione francese, rovesciandone le due tesi centrali.

Come era logico attendersi, sulle prime la resistenza degli storici marxisti fu accanita. Adottarono la loro tipica procedura, basata sull'intimidazione e la colpevolezza dei miscredenti e dei devianti, e accusarono Cobban di essere un conservatore che subdolamente, attraverso la confutazione della natura borghese e capitalistica della Rivoluzione francese, cercava di screditare l'idea stessa di rivoluzione e quindi di delegittimare l'aspirazione della classe operaia a diventare classe egemone attraverso il rovesciamento violento del dominio del Capitale. E tuttavia, alla distanza, furono costretti a cedere di fronte all'evidenza dei fatti. Nel 1977 Albert Soboul ammise, sia pure *obtorto collo*, che «l'elemento motore della rivoluzione borghese era rintracciabile nello sviluppo dei piccoli e medi produttori, artigiani e contadini indipendenti, della piccola e media borghesia, e non nell'alta borghesia, più o meno coalizzata con il potere dello Stato assoluto, finanzieri, grossi negozianti, fabbricanti e importatori». Vero è che Soboul continuò a parlare imperterrito di «rivoluzione borghese». Ma, avendo riconosciuto che «l'ala marciante della Rivoluzione francese non fu la borghesia commerciale, bensì la massa dei piccoli produttori diretti»,[66] in pratica riconobbe che Marx ed Engels avevano gravemente frainteso la natura di classe dell'Ottantanove. Tesi, per altro, già so-

65. A. Cobban, *La società francese e la Rivoluzione*, Vallecchi, Firenze 1967, p. 156.

66. A. Soboul, *Alla luce della Rivoluzione francese*, in AA. VV., *La Rivoluzione francese*, Angeli, Milano 1979, p. 103 e p. 126.

stenuta dal politologo marxista Nicos Poulantzas, che, dopo una analisi comparata delle così dette «rivoluzioni borghesi», aveva concluso che la storia degli ultimi tre secoli mostrava «l'assenza della capacità politica della classe della borghesia di realizzare in un'azione aperta, tramite la sua costituzione di classe, la sua rivoluzione».[67]

Dalla confutazione dell'interpretazione marxista della Rivoluzione francese si potrebbe trarre la conclusione che le regolarità tanto care ai partigiani della «storia scientifica» sono dei miti, che ogni rivoluzione è un evento storico unico e irriducibile e che il progetto di sociologizzare la storia è arbitrario. Ma sarebbe una conclusione fuorviante. Certamente l'analisi comparata delle rivoluzioni mostra l'insostenibilità della tesi di Marx, secondo cui le classi rivoluzionarie sono le classi economicamente in ascesa che vogliono conquistare il potere per instaurare la loro piena egemonia; ma altrettanto certamente si può constatare che il soggetto rivoluzionario è sempre costituito da una classe «proletarizzata» (nel senso di Toynbee), da una classe, cioè, che si sente alienata dalla Città in quanto spostata (in basso) dal suo tradizionale posto nella piramide sociale. Sono, in altre parole, i ceti medi che soffrono di un acuto squilibrio di *status*, i «naturali» contestatori dell'ordine esistente. Ci troviamo di fronte a una vera e propria regolarità storico-sociologica che non soffre eccezioni di sorta e che nella *Dinamica delle rivoluzioni* ho ritenuto di poter battezzare *legge dei gruppi marginali*.[68]

Chi pensa che le rivoluzioni sono fenomeni unici ed irripetibili si sbaglia o, più precisamente, dice una mezza verità. Lo sono senz'altro — è evidente che la Rivoluzione francese non è la Rivoluzione russa —; ciò non di meno, esse presentano una serie di regolarità documentabili e di fatto documentate.

Tanto per cominciare, le rotture rivoluzionarie si collocano tutte all'interno del processo di modernizzazione, cioè nella fase storica in cui è in atto il passaggio dalla società chiusa alla società aperta o quando la civiltà moderna «aggredisce» le società tradizionali. E questo perché l'avanzata della modernità — l'economia di mercato, la secolarizzazione culturale, l'individualismo ecc. — produce la sconsacrazione della tradizione e quindi lo «scioglimento»

67. N. Poulantzas, *Potere politico e classi sociali*, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 229.
68. L. Pellicani, *Dinamica delle rivoluzioni*, Sugar, Milano 1974, pp. 221-222.

della colla che tiene unite le parti che articolano la macchina sociale.[69] In secondo luogo, la rottura rivoluzionaria ha luogo solo se le *élites* dirigenti sono disunite — come vide Platone, riflettendo sulle cause dell'ondata rivoluzionaria che aveva investito le *poleis*, e come è stato successivamente sottolineato da Pareto, Lenin e Trockij. In terzo luogo — lo abbiamo già visto — alla testa dei movimenti rivoluzionari troviamo sempre le classi medie coinvolte in un intollerabile processo di proletarizzazione e che, precisamente per questo, si sentono escluse dalla Città.

Né è tutto. Anche nel processo rivoluzionario — cioè durante la fase «anarchica» che intercorre fra il collasso dell'antico regime e l'istituzionalizzazione del nuovo ordine — è possibile rinvenire precise regolarità. Fra queste la più importante è senz'altro quella individuata da Guglielmo Ferrero nel suo capolavoro, *Potere*. In quest'opera Ferrero afferma che quando la credenza nella legittimità delle istituzioni evapora e la legittimità è disintegrata da un ammutinamento popolare, irrompe sulla scena sociale la paura. Tutte le norme, tutti i princìpi, tutte le aspettative sono spazzate via e non resta che il sospetto di tutti nei confronti di tutti. Risultato: l'*élite* rivoluzionaria, quali che siano le sue motivazioni e i suoi scopi, può governare solo ricorrendo ad un uso massiccio e sregolato della violenza. Nasce in tal modo il Terrore, che è quel particolare regime politico che, non essendo sostenuto dal consenso dei governati, è «condannato» a vivere nella paura, facendo paura e avendo paura.

Ferrero — pur essendo uno studioso attentissimo alle specificità storiche — non esita a scrivere che la connessione causale fra assenza di legittimità e Terrore è «una legge di una precisione quasi astronomica».[70] E che si tratti effettivamente di una legge inesorabile è confermato dalla recente rivoluzione iraniana: in essa sono presenti tutti i sintomi che costituiscono la specifica sindrome della rottura rivoluzionaria: la corsa agli estremi, la politica del sospetto, la psicologia dello stato d'assedio, l'istituzionalizzazione del terrore. Ci troviamo di fronte a un esempio particolarmente significativo di come la sociologia sia in grado di spiegare una se-

69. L. Pellicani, *La legittimazione del Potere nella Città secolare*, in «Mondoperaio», 1983, n. 10.

70. G. Ferrero, *Potere*, SugarCo, Milano 1981, p. 316. È significativo che Ortega, del tutto indipendentemente da Ferrero, sia giunto alla stessa conclusione nel suo splendido saggio *Sull'Impero Romano* (in *Scritti politici*, UTET, Torino 1978).

rie di fenomeni solo apparentemente «anarchici», ma che di fatto sono dominati da una precisa logica interna. Ci troviamo altresì di fronte a una delle poche leggi sociologiche che presentano i requisiti richiesti dal classico modello ipotetico-deduttivo di Hempel-Popper. Il Terrore (l'*explanandum*) è deducibile da un *explanans* costituito da condizioni specifiche (cause) «coperte» da una legge generale. La legge generale dice che la credenza nella legittimità delle istituzioni è il mastice che tiene unita la società. Quando tale credenza viene corrosa dagli acidi della Modernità, si ha il collasso improvviso del Potere e questo, a sua volta, crea una situazione caratterizzata dalla guerra di tutti contro tutti, che può essere superata solo ricorrendo alla politica del terrore.[71]

Il teorema di Ferrero mostra che le regolarità della vita sociale non sono invenzioni dei sociologi.[72] Il che non vuole affatto dire che sia legittima la pretesa — tipica dello storicismo provvidenzialistico di Hegel, Comte e Marx — di individuare nella storia un *telos* immanente.[73] La storia non ha scopi da realizzare, né una meta finale. Pensare il contrario, significa rimanere all'interno della visione animistica della realtà, cioè essere estranei allo spirito scientifico della sociologia, la quale ritiene che nell'esistenza storica delle società si possono individuare solo *tendenze e rapporti di condizionamento* esprimenti «il grado di maggiore o minore probabilità del

71. Naturalmente fra la piena legittimità delle istituzioni e l'assenza totale di essa esistono gradi intermedi. Ferrero ha presente ciò e per questo la sua tipologia prevede il regime pre-legittimo e il regime quasi-legittimo. In quest'ultimo caso, qualora le regole del gioco siano quelle della democrazia liberale, il sistema politico è regolato dalla logica del pluralismo polarizzato, brillantemente analizzata da G. Sartori, *Teoria dei Partiti e Caso Italiano*, SugarCo, Milano 1982.

72. Ha scritto Gaetano Salvemini che «tutta la scienza storica corrobora la legge di Mosca [...] Conoscendo questa legge, [lo storico] non solo possiede un filo conduttore per comprendere e interpretare i fatti, ma anche trova che fatti recenti confermano questa legge» (*Storia e scienza*, in *Scritti vari*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 177). La scienza storica corrobora anche la legge di Jouvenel che dice che «le rivoluzioni non sono fatte per l'uomo bensì per il Potere. Il rafforzamento del Potere è la vera funzione storica delle rivoluzioni» (B. de Jouvenel, *Il Potere*, Rizzoli, Milano 1947, p. 224).

73. Sulle filosofie della storia «a disegno» interpretate come secolarizzazioni dell'escatologia giudaico-cristiana cfr. K. Loewith, *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano 1964; O. Flechtheim, *Storia e futurologia*, Rumma, Salerno 1969; J. Maritain, *Per una filosofia della storia*, Morcelliana, Brescia 1979; E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968; N. Berdjaev, *Il senso della storia*, Jaca Book, Milano 1971; K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, 2 voll., Armando, Roma 1974.

verificarsi di un dato fenomeno sulla base di determinate condizioni».[74]

Un tipico esempio di ciò che la sociologia intende per rapporti di condizionamento è quello che propongo di chiamare il «teorema di Harrington», formulato in *Oceana* nei seguenti termini: «Se un unico uomo è signore di un territorio, o supera il popolo, ad esempio, di tre parti su quattro, è Gran Signore: perché così viene chiamato il Turco per la sua proprietà; e il suo potere è monarchia assoluta. Se pochi o una nobiltà, o una nobiltà con il clero, sono i signori terrieri, o superano il popolo secondo quella proporzione, si ha il *ballance* gotico, e il potere è la monarchia mista. E se l'intero popolo è composto da signori terrieri, o si divide la terra in modo che nessun singolo uomo, o numero di uomini nell'ambito dei pochi o dell'aristocrazia, lo superi, il potere (se non si interpone la forza) è una repubblica».[75]

Questo teorema sociologico — che individua un rapporto di condizionamento fra il modo con cui la proprietà dei mezzi di produzione è distribuita e il tipo di dominio — è stato corroborato empiricamente da Karl Wittfogel con la sua grande opera *Il dispotismo orientale*.[76] Qui, attraverso una formidabile documentazione storica e sulla scorta della sociologia marxiana, si dimostra come il monopolio delle «sorgenti della vita» porta automaticamente a un sistema di schiavitù generale di Stato. Eccezioni non ne esistono: sempre, là dove lo Stato è proprietario di tutti (o dei principali) mezzi di produzione, la subordinazione della società civile all'apparato burocratico-manageriale — la Megamacchina di Mumford — è totale.

Anche agli anarchici fu chiaro il nesso causale fra monopolio dei mezzi di produzione e schiavitù politica. Ciò rese loro possibile predire con una precisione «astronomica» l'inevitabile esito liberticida della rivoluzione marxista. Tale esito fu descritto, fra gli altri, da Bakunin nei seguenti termini: «La rivoluzione comunista consisterà nell'espropriazione, sia progressiva che violenta, degli attuali proprietari e capitalisti e nell'appropriazione di tutte le terre

74. P. Rossi, M. Mori e M. Trinchero, *Il problema della spiegazione sociologica*, Loescher, Torino 1975, p. 22.

75. J. Harrington, *Oceana*, in M. Tronti (a cura di), *Il politico*, Feltrinelli, Milano 1979, vol. 2, p. 364.

76. K. A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, SugarCo, Milano 1980. Si veda anche la ricostruzione critica del dibattito suscitato dalle tesi di Wittfogel contenuta nel volume A. M. Baily e J. R. Llobera (a cura di), *The Asiatic Mode of Production*, Routledge and Kegan Paul, Londra 1981.

e di tutto il capitale da parte dello Stato, che, per assolvere la sua grande missione economica e politica, dovrà essere necessariamente molto potente e centralizzato. Lo Stato amministrerà e dirigerà la coltivazione della terra tramite tecnici stipendiati che dirigeranno armate di lavoratori agricoli, organizzati e disciplinati per questo tipo di lavoro. Analogamente esso costituirà sulle rovine di tutte le banche una banca unica ed accentrerà tutto il lavoro e tutto il commercio internazionale». Risultato: «Lo Stato comunista, divenuto il solo proprietario, sarà anche l'unico capitalista, il banchiere, il finanziere, l'organizzatore, il direttore di tutto il lavoro nazionale, e il distributore dei suoi prodotti»[77] e sorgerà, come necessaria conseguenza del processo di statalizzazione della vita economica, una nuova classe sfruttatrice — la «burocrazia rossa» —, mentre l'asservimento dei lavoratori sarà totale.

La storia del XX secolo ha massicciamente corroborato la predizione fatta da Bakunin sulla scorta della sociologia di Proudhon.[78] Ovunque il programma collettivistico di Marx ha trionfato, tutti i contro-poteri sono stati rasi al suolo e ogni forma di pluralismo è stata spazzata via, poiché la statalizzazione integrale dei mezzi di produzione ha reciso le radici dell'autonomia della società civile. Un errore «terapeutico» — frutto di una fallace teoria dello sfruttamento e del dominio — ha prodotto l'imprigionamento della società nella «gabbia d'acciaio» della burocrazia.[79] Il che dimostra che il sapere nomologico fornito dalla sociologia è un indispensabile strumento cognitivo per dare un minimo di razionalità alla politica, in quanto è in grado di fare predizioni anticipando, sulla base dell'individualizzazione dei rapporti di condi-

77. M. Bakunin, *Libertà, eguaglianza, rivoluzione*, Edizione dell'Antistato, Milano 1976, p. 265. Si tenga presente che anche Weber nella conferenza *Il socialismo* e in *Economia e società* previde l'esito necessariamente burocratico-totalitario della statalizzazione integrale dei mezzi di produzione.

78. Partito proclamando che «la proprietà è un furto», Proudhon, dopo un lungo e tormentato percorso teorico, giunse alla conclusione che «la proprietà è la libertà», argomentando nei seguenti termini: «Lo Stato costruito nel modo più razionale, più liberale, animato dalle intenzioni più giuste, è nondimeno una potenza enorme, capace di schiacciare tutto intorno a sé, se non gli si dà un contrappeso. Questo contrappeso quale può essere? Dove trovare una potenza capace di controbilanciare questa potenza formidabile dello Stato? Non ce n'è un'altra all'infuori della proprietà [...] Servire da contrappeso alla potenza pubblica, bilanciare lo Stato, con questo mezzo assicurare la libertà individuale: tale sarà nel sistema politico la funzione principale della proprietà [...] La potenza dello Stato è una potenza di concentrazione; la proprietà, alla rovescia, è una potenza di decentramento» (*La proprietà*, Bottega dell'Antiquariato, Roma s.d., pp. 82-83).

79. Cfr. L. Pellicani, *Il mercato e i socialismi*, SugarCo, Milano 1979.

zionamento tipici di una determinata formazione sociale, le conseguenze dell'agire umano. In questo senso aveva perfettamente ragione Norberto Bobbio quando scriveva che «lo sviluppo delle scienze sociali è sempre andato di pari passo con lo sviluppo della tendenza a riconoscere il posto della ragione nella storia. L'esaltazione della storiografia come conoscenza dell'individuale, esaltazione che fu propria in Italia di Croce e del crocianesimo, ed è in genere accettata dagli storici di mestiere, apre la strada o a una concezione irrazionalistica della storia oppure al suo opposto, cioè ad una concezione provvidenzialistica, a due concezioni di cui la prima rende *impossibile*, la seconda *superfluo* lo sviluppo delle scienze sociali».[80]

80. N. Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Bari 1969, p. 20. Una prova di quanto grave sia il daltonismo che produce il pregiudizio antisociologico è data dal fatto che Croce, avendo espulso dalla ricerca storica ogni spiegazione causale, fu incapace di vedere il nesso esistente fra decentramento economico e libertà politica, nel senso che senza il primo non può esistere la seconda, come risulta chiaramente dallo studio di L. Infantino, *Il mito del collettivismo*, SugarCo, Milano 1983.

B - LA SOCIOLOGIA, COSCIENZA CRITICA DELLA MODERNITÀ

Secondo Werner Sombart la sociologia ha dato i suoi primi vagiti nell'Inghilterra del XVIII secolo, quando alcuni geniali pensatori (Shaftesbury, Mandeville, Petty, Millar, Ferguson, Smith) compresero che la società poteva essere trattata come un oggetto autonomo di conoscenza e avanzarono l'ardita ipotesi che essa era regolata da leggi oggettive che dovevano essere individuate così come la fisica aveva individuato le leggi della natura.

L'idea che la sociologia si costituisca come nuova forma di sapere a partire dal momento in cui viene avanzata la pretesa di estendere ai fenomeni sociali il metodo saggiato con successo dalle scienze naturali è largamente diffusa, anche se la legittimità di tale pretesa è stata, e continua ad essere, vivacemente contestata. Meno diffusa è l'idea che la nuova scienza nasca con la scoperta della società. In effetti, tale idea può apparire quanto meno bizzarra, dal momento che, come è a tutti noto, la società è stata uno dei principali oggetti di riflessione della tradizione filosofica occidentale. In particolare, con largo anticipo sui proto-sociologi, i filosofi giusnaturalisti hanno esplicitamente tematizzato il concetto di società civile. Senonché negli scritti di questi ultimi la società civile è sinonimo di società politica e si contrappone allo stato di natura. Per contro, la società civile della nascente tradizione sociologica è il momento pre-politico dell'organizzazione sociale, il sistema delle relazioni che si è emancipato dallo Stato e il cui sviluppo è regolato da una logica specifica.

Così inteso, è chiaro che il concetto di società era completamente estraneo ai classici della filosofia politica, da Platone a Hobbes, per i quali il sociale e il politico coincidevano: la società appariva al loro sguardo come una realtà immediatamente e costitutivamente

politica. Di conseguenza le categorie per analizzarla non potevano che essere categorie politiche. Completamente diverso, invece, è l'atteggiamento dei proto-sociologi di fronte alla politica: per loro la politica è solo una dimensione, importante quanto si voglia, della vita collettiva, la quale è anche, e soprattutto, vita economica. Saint-Simon porterà alle estreme conseguenze questa idea e sosterrà che la società politica era addirittura un epifenomeno che viveva parassitariamente sul corpo della società civile, in cui operavano gli agenti creatori del progresso: gli scienziati, i tecnici e gli industriali.

Domandiamoci, ora, che cosa rese possibile tematizzare la distinzione fra società civile e società politica. La risposta non può essere dubbia: la rivoluzione industriale e il conseguente dilagare del modo di produzione capitalistico con i connessi fenomeni della mercatizzazione e dell'espansione delle relazioni contrattuali. Fu l'incipiente «grande trasformazione» che nel XVIII secolo fece emergere alla luce del sole la società civile. Attraverso un secolare processo di differenziazione e di autonomizzazione, un ampio settore della vita collettiva si sottrasse alla giurisdizione potestativa dello Stato e obbligò a pensare la società come una realtà pre-politica. Il che spiega perché i proto-sociologi furono tutti, o quasi tutti, degli inglesi. L'esigenza di pensare la vita collettiva con categorie nuove non poteva che affermarsi per la prima volta là dove la società civile si stava rendendo visibile, vale a dire in Inghilterra, la quale nel XVIII secolo era alla testa delle Nazioni che si apprestavano a vivere quella straordinaria avventura storica che, in mancanza di un termine più adeguato, abbiamo preso l'abitudine di chiamare Modernità. È vero che la Modernità aveva compiuto i suoi primi passi nell'Italia del Rinascimento, ma è in Inghilterra che essa — grazie alla rivoluzione industriale, all'istituzionalizzazione del regime parlamentare e alla secolarizzazione culturale — incomincia ad imporsi prepotentemente e ad esigere che tutte le forze della tradizione si pieghino davanti alla sua volontà imperialistica.

Un fenomeno storico di tali dimensioni e di tale importanza culturale — la transizione dalla società chiusa alla società aperta — non poteva non sollecitare in coloro che in esso erano coinvolti l'impressione che un nuovo geroglifico sociale si stava formando sotto i loro occhi, per decifrare il quale era imperativo ideare nuovi codici di lettura. Questi furono elaborati dalla economia e dalla sociologia, due «scienze sorelle» che nacquero precisamente nel momento in cui fu individuato, oltre che un nuovo metodo d'analisi — il metodo empirico, descrittivo ed esplicativo ad un tempo —

un nuovo oggetto d'indagine. Adam Smith lo chiamerà «mercato»; Adam Ferguson «società civile». I due termini non sono coincidenti, essendo il secondo molto più ampio e ricco del primo. Pure, sia la teoria economica di Smith che la teoria sociologica di Ferguson nacquero dalla presa di coscienza che la sfera delle relazioni sociali non era identificabile con la sfera delle relazioni politiche e che, di conseguenza, l'analisi politica doveva essere affiancata da un nuovo tipo di analisi. Insomma, sia gli economisti che i sociologi del XVIII secolo intuirono che si trovavano davanti a un *quid novi* che obbligava ad elaborare una strategia cognitiva diversa da quella tradizionale.

Che la società civile costituisca una novità storica apparirà chiaro non appena si tenga presente che in tutte le formazioni sociali premoderne il sociale e il politico sono fusi e confusi. La celeberrima definizione aristotelica dell'uomo come *zoon politikon* può essere indifferentemente tradotta «animale politico» oppure «animale sociale» dal momento che era completamente estranea ad Aristotele la distinzione fra il politico e il sociale. Né avrebbe potuto essere diversamente, in quanto nelle società antiche il sociale era, diciamo così, nascosto nel politico. Il Potere pubblico rivendicava una giurisdizione illimitata, si intrometteva nelle relazioni più intime, niente o poco concedeva all'indipendenza individuale — ad eccezione dell'Atene di Pericle, che fra tutte le società antiche fu quella che più rassomigliò alla società moderna, quella in cui operarono, sia pure in forme non pienamente sviluppate, molte delle forze e degli agenti che avrebbero reso possibile in Europa la transizione dalla società chiusa alla società moderna.

In un siffatto universo era impossibile scorgere l'autonomia della società civile per la semplice ma decisiva ragione che tale autonomia non c'era. La società si presentava come una realtà essenzialmente politica e ciò indusse, del tutto naturalmente, i filosofi antichi a pensarla con categorie esclusivamente politiche. Il famoso apologo di Saint-Simon, già precedentemente evocato, non poteva né essere immaginato né compreso dagli uomini delle società pre-moderne. Ciò può essere espresso con il linguaggio hegelo-marxiano dicendo che la distinzione fra il «borghese» e il «cittadino» era ignota al pensiero politico antico in quanto era inesistente, o quanto meno appena abbozzata, la separazione fra la sfera pubblica e la sfera privata: tutto, nelle società pre-capitalistiche, era pubblico e nulla era privato. Pertanto aveva perfettamente ragione Constant ad enfatizzare la novità storico-culturale della «libertà dei moderni», così come aveva ragione Stuart Mill ad affer-

mare che il privato come «tempio sacro» sottratto all'ingerenza sia del Potere politico che della stessa opinione pubblica era pressoché sconosciuto nelle società antiche, anche in quelle rette da regimi democratici. Per questo giustamente la democrazia degli antichi è stata definita «totalitaria».

È solo con la grande trasformazione industriale che la sfera del politico si contrae nello stesso momento in cui sorge quel sistema di contro-poteri che Gramsci ha felicemente battezzato «fortezze e casematte». La società civile si rende progressivamente autonoma elevando una serie di istituzioni che svolgono la funzione di delimitare la sfera del pubblico e di proteggere gli individui e i gruppi dalla naturale tendenza espansiva e dispotica del Potere statale. Accade così che già nella prima metà del XIX secolo i rapporti di forza fra la società civile e la società politica sono tali da indurre Marx a vedere nella seconda nient'altro che una sovrastruttura la cui dinamica non può essere spiegata senza previamente analizzare le forze sociali operanti sul piano strutturale (forze produttive, rapporti di produzione, divisione del lavoro, composizione di classe). Certo, la struttura è disciplinata dalla sovrastruttura, ma, a ben guardare, si tratta di una disciplina che non intacca il potere auto-regolatore della società civile, il quale — sempre secondo Marx — coincide con le leggi del mercato, leggi che sono economiche, non già politiche; leggi naturali, oggettive, che si impongono agli uomini indipendentemente dalla loro volontà. Di qui il teorema secondo cui «l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica».

Nasce così un nuovo modo di leggere il grande libro della storia. Prima della scoperta della società, la storiografia era quasi esclusivamente narrazione delle vicende politico-militari nelle quali i così detti «grandi uomini» svolgevano un ruolo pressoché demiurgico. Le due nuove scienze generate dal processo di modernizzazione — la sociologia e l'economia — portano in primo piano tutto ciò che non è politico in senso stretto: le scoperte scientifiche, le innovazioni tecniche, la produzione e il commercio, le credenze e le pratiche religiose, la genesi e lo sviluppo delle istituzioni, i movimenti sociali, gli usi e i costumi. La storiografia, come conseguenza di ciò, si impregna di sociologia e di economia e si fa sapere esplicativo, che, pur non disdegnando la dimensione «evenemenziale», cerca di individuare le cause profonde, strutturali e culturali, dei fatti storici. Essa, attraverso continue immersioni, si propone di cogliere le forze e gli agenti che operano al di sotto dello strato superficiale della vita collettiva, di compiere, per usa-

re un'altra metafora, l'autopsia delle viscere della realtà storica, che sono economiche, culturali, morali. In breve, la storiografia si converte, per usare una efficace espressione di Ortega y Gasset, in «conoscenza delle profondità»: una conoscenza possibile proprio nella misura in cui lo storico utilizza il sapere nomologico prodotto nei laboratori della sociologia e dell'economia. Il che rende legittimo affermare che la scoperta della società costituisce una vera e propria rivoluzione epistemologica.

Grazie a tale rivoluzione epistemologica, la Modernità si fa trasparente a se stessa: si pensa, si interroga, si comprende e prende coscienza che per individuare il profilo della sua identità storica deve confrontarsi con le altre civiltà. Per questo, attraverso la comparazione (sia diacronica che sincronica) la sociologia non cerca solo di soddisfare l'esigenza, tipica del pensiero scientifico, di controllare le sue generalizzazioni; cerca anche di individuare i tratti essenziali della nuova civiltà che sta emergendo dalle macerie dell'antico regime. E così scopre che il prodigioso dinamismo dell'Europa è strettamente legato all'evasione della società civile dalla «gabbia d'acciaio» della burocrazia statale, in cui, per contro, erano rimaste imprigionate le grandi civiltà orientali, le quali, precisamente per questo, non avevano potuto imboccare la via del progresso. La potenza creativa della Modernità è tale da indurre i sociologi a guardarla con ammirazione e a percepire il suo trionfo come l'inizio di una nuova era della storia universale. Saint-Simon scriverà che l'«età dell'oro» non era alle spalle dell'umanità europea, bensì davanti ad essa, nell'immediato futuro; Comte teorizzerà la legge del progresso necessitante; Tocqueville vedrà nella democrazia una forza storica irresistibile; persino Marx — così violentemente critico della Modernità, nella quale scorgeva una forma di vita «perversa» attraversata da parte a parte da «innaturali scissioni» — non esiterà a tessere l'elogio della «funzione civilizzatrice» della «rivoluzione permanente» attuata dalla borghesia capitalistica e comprenderà, più e meglio di qualsiasi altro, che la matrice strutturale del dispotismo che aveva oppresso i popoli afro-asiatici era la presenza di uno Stato onniproprietario e per ciò stesso in grado di estirpare ogni tipo di contro-potere e di bloccare l'autoespansione della società.

Non si creda, però, che l'immagine che la sociologia dà della grande trasformazione sia trionfalistica. Tutt'altro. Già nella prima metà del XIX secolo la sociologia — di fronte alla frattura intellettuale e morale prodotta dalla Rivoluzione francese e al doloroso processo di proletarizzazione innescato dalla rivoluzione in-

dustriale — non può non prendere atto che le forze liberate dall'emancipazione della società civile sono dominate da una logica dissociativa. Esse stanno spaccando l'Europa in «due nazioni» reciprocamente estranee e potenzialmente ostili. L'unità della civiltà occidentale è minacciata dal duello tra lo spirito della tradizione e lo spirito della Modernità: un duello mortale che si svolge in tutti i campi e che sta creando una situazione rivoluzionaria, caratterizzata dal fatto che, mentre la cogenza dei vecchi princìpi si sta affievolendo, i nuovi princìpi non sono ancora pienamente vigenti.

A questo punto si consuma il divorzio fra la sociologia e l'economia. L'individualismo metodologico della scienza borghese per eccellenza viene rigettato con il massimo vigore e contemporaneamente vien posta sotto accusa la pretesa degli economisti di spiegare il funzionamento della macchina sociale con il concetto di contratto. In effetti, che il contratto sia l'istituto centrale della Modernità non significa che possa esistere una società retta esclusivamente dagli accordi fra gli interessi individuali. Prima di tutto, perché il contratto per poter produrre i suoi effetti presuppone l'esistenza di un quadro normativo non contrattuale. In secondo luogo, perché la solidarietà degli interessi che si forma attraverso il contratto è esteriore e, per di più, è intimamente conflittuale. Ne deriva che i legami che si instaurano sul mercato e grazie al mercato sono tipici della *Gesellschaft*: sono legami freddi, meccanici ed esteriori, mentre i legami tipici della solidarietà sociale sono affettivi e morali. Ciò spiega perché, abbandonato alla sua specifica logica di sviluppo, il mercato tende ad atomizzare il corpo sociale, a trasformarlo in un aggregato di individui che pensano ed agiscono solo in termini di interessi egoistici. In breve: mercato e solidarietà sociale sono termini antagonistici.

Attraverso questa critica dell'individualismo — una critica che è metodologica e sostantiva ad un tempo — la sociologia giunge al concetto di *Gemeinschaft*, che è la comunità che mantiene la sua coesione interna grazie alla presenza attiva di vincoli affettivi e morali, quei vincoli che l'ottica specifica della scienza economica non è in grado di percepire e che il mercato tende a fagocitare. Conseguenza: la società civile, pensata nel XVIII secolo in termini prevalentemente economici, ora viene concepita come una realtà *sui generis*, e precisamente come un sistema di modi di pensare, di sentire e di agire istituzionalizzati e per ciò stesso dotati di potere coattivo-normativo in virtù del quale si impongono agli individui. Ciò permette alla sociologia di formulare il suo teorema fon-

dante, il quale afferma che la convivenza genera una classe speciale di fattori che operano come determinanti della condotta umana. Il sociale, pertanto, è una proprietà emergente che non può essere dedotta dall'analisi delle azioni inter-individuali. Esso è quel complesso di credenze, di miti, di valori, di norme, di aspettative che operano nell'individuo, ma che non sono, propriamente parlando, dell'individuo, bensì della collettività anonima: sono di tutti e di nessuno e costituiscono il quadro istituzionale entro cui si svolgono le relazioni sociali. Il che significa che la società prima di essere una realtà politica o economica, è una realtà culturale, una realtà che si è costituita nel corso dei secoli attraverso esperimenti, conflitti, adattamenti e mediazioni di ogni genere e che, avendo acquistato vita autonoma, è in grado di plasmare dall'interno e di controllare dall'esterno la condotta degli individui.

Dalla scoperta della dimensione culturale della società — una scoperta resa possibile dall'elaborazione di un nuovo reticolo concettuale capace di rendere trasparente, come un disegno in filigrana, l'oggettiva trama normativa entro cui si svolge la convivenza umana — deriva un arricchimento della definizione aristotelica di uomo: l'uomo, per la tradizione sociologica, è un essere sociale non solo e non tanto perché vive *a nativitate* in una società, ma anche e soprattutto perché la società vive in lui sotto forma di cultura interiorizzata. La cultura — vale a dire tutto ciò che, pur essendo stato creato dagli uomini, attraverso il processo di istituzionalizzazione si è reso indipendente dalla loro volontà e ha acquistato il carattere di impersonale *norma agendi* — imbeve l'individuo come l'acqua la spugna. Essa, avvolgendo l'uomo in una rete di simboli, di rappresentazioni, di ideali, di valori e di disvalori, socializza persino la parte più intima della sua personalità.

È sufficiente esaminare il ruolo che la lingua svolge nella formazione della personalità morale degli uomini per toccare con mano l'enorme potenza plasmatrice della cultura. Nella socializzazione primaria la famiglia educa il bambino a maneggiare le parole e ad adoperarle secondo certe regole sintattiche. L'operazione sulle prime appare innocente. Dopo tutto, si dirà, la famiglia non fa che trasmettere al bambino una tecnica per comunicare con gli altri e nulla più. Senonché la lingua è un frammento della cultura che reca in sé una particolare interpretazione della realtà. Non è uno strumento neutro, bensì uno strumento che contiene una filosofia e persino una morale. Accade così che la socializzazione linguistica ingabbia l'individuo in una visione del mondo dalla quale egli non uscirà più completamente. Hanno quindi ragione i sociologi marxisti

a dire che gli uomini nella società capitalistica sono soggetti a una continua manipolazione ideologica. Dove hanno torto è nel credere che sia possibile una società nella quale gli individui possano non essere manipolati. La manipolazione è un fenomeno universale e onnipervasivo e ad essa non possiamo sfuggire. D'altra parte, è proprio grazie alla manipolazione che l'uomo diventa uomo: se eliminassimo dalla sua personalità ciò che la società ha iniettato in lui ci troveremmo di fronte a un essere svuotato di tutto, più simile a un animale che a un uomo, dal momento che l'uomo è in gran parte ciò che la società lo ha fatto.

Si può quindi affermare che l'uomo è un animale culturale, plasmato, educato, orientato, disciplinato dalla società in cui è stato socializzato. E poiché la cultura ha una storia — anzi: è storia —, si può affermare parimenti che l'uomo è un animale storico che vive in e di una particolare tradizione. Donde il principio metodologico secondo cui per spiegare e comprendere l'agire di un uomo non è sufficiente utilizzare variabili biologiche e psicologiche; occorre anche fare uso di variabili sociologiche, quali le credenze, i valori collettivi, le norme istituzionalizzate, le aspettative di ruolo, tutti elementi che la società ha iniettato nell'individuo operando nei suoi confronti come una gigantesca macchina pedagogica. Ne consegue il primato logico-metodologico del tutto sulle parti. Non è possibile spiegare la società partendo dagli individui, bensì occorre adottare la strategia cognitiva inversa: spiegare la condotta degli individui partendo dalla cultura, vale a dire da ciò che è stato depositato nella sua coscienza dalle agenzie di socializzazione, vere e proprie custodi della tradizione. Comte esprimerà questo concetto scrivendo che «i morti governano i vivi» e Marx gli farà eco sottolineando, sia pure con disappunto, che «la tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sui viventi».

Sarebbe però estremamente fuorviante vedere nella tradizione solo una «gabbia culturale» che imprigiona gli uomini e impedisce loro di esplorare il mondo dei possibili. La tradizione è anche la precondizione del progresso, poiché senza di essa gli uomini sarebbero costretti a partire da zero: si troverebbero senza un sistema di soluzioni (materiali, intellettuali e morali) collaudate su cui appoggiarsi, dal momento che la tradizione è ciò che la società ha tesaurizzato: è il passato accumulato e istituzionalizzato, la serie degli esperimenti compiuti dalle generazioni passate e utilizzati dalle generazioni presenti. Il che significa che la continuità è la legge dell'esistenza storica delle società, una legge che opera attraverso le generazioni, le quali arricchiscono e trasmettono ciò che hanno

ereditato. Di qui l'impossibilità di separare la sociologia dalla storia. Se la piena intelligenza dell'agire umano è possibile solo attraverso l'analisi della tradizione culturale, allora la sociologia non può che essere sociologia storica, illuminazione del presente per mezzo del passato o, più precisamente, di ciò che del passato vive ed agisce nel presente e condiziona l'avvenire. Insomma, per dirla con una bella immagine di Nietzsche, il passato scorre nelle vene degli uomini e crea profondi legami comunitari fra di loro.

Alla luce di questa teoria della società e dell'uomo, i padri fondatori della tradizione sociologica poterono percepire tutto il carattere drammatico della grande trasformazione in atto. Questa, per un verso, attraverso la mercatizzazione universale e il disfrenamento dell'individualismo possessivo-competitivo, stava spappolando i vincoli comunitari, per un altro verso, attraverso la demitizzazione delle credenze religiose e la sconsacrazione delle istituzioni ierocratiche, stava sgretolando la struttura normativa che per secoli aveva regolato l'esistenza storica delle Nazioni europee. La stessa continuità culturale dell'Europa era in gioco in un conflitto che opponeva valori, interessi e pratiche reciprocamente repulsivi. Pertanto non poteva meravigliare il fatto che la transizione si presentava sotto le sembianze di una generale e inquietante crisi di legittimità, di cui la Rivoluzione francese non era stata altro che la manifestazione più spettacolare e traumatica. Un nuovo ordine stava sorgendo, un ordine al tempo stesso attraente e ripugnante, dotato, è vero, di straordinarie energie creative, ma anche di una tremenda forza distruttiva. Il che spiega perché i sociologi del XIX secolo — con la sola eccezione di Spencer — presero in seria considerazione l'ipotesi di una catastrofe culturale di dimensioni continentali. Essi videro con estrema chiarezza che nel seno stesso della Modernità c'era un meccanismo esplosivo che andava disinnescato istituzionalizzando un nuovo tipo di solidarietà. Non era pensabile tornare indietro, come auspicavano i nostalgici dell'antico regime, ma, d'altra parte, non era possibile considerare normale l'interregno in cui i popoli europei si trovavano: un interregno caratterizzato dal «disordine intellettuale e morale» (Comte), dallo «stato rivoluzionario» (Tocqueville), dall'«alienazione» (Marx) e dall'«anomia» (Durkheim).

Oggi noi sappiamo che la catastrofe culturale è stata scongiurata grazie al superamento del *laissez faire* e alla istituzionalizzazione del compromesso socialdemocratico tra Stato e mercato che ha prodotto una società in cui i princìpi della *Gesellschaft* coesistono con i princìpi della *Gemeinschaft*. Ciò non di meno, la prospettiva

dell'«esplosione» della Modernità — una civiltà inflattiva quant'altre mai e perciò condannata a vivere in uno stato di permanente squilibrio — non è sparita dall'orizzonte dei possibili. Non è certo un caso — ma, al contrario, un chiaro sintomo che il problema sul quale meditarono i sociologi dell'Ottocento rimane ancora aperto — il fatto che periodicamente riemerga, simile a un fiume carsico, la cosiddetta «letteratura della crisi», con le sue prognosi apocalittiche e la sua visione sconsolata del destino storico della civiltà moderna.

Basterà qui ricordare l'amara diagnosi contenuta nell'ultimo saggio di Gino Germani, la cui tesi centrale è che, sebbene la moderna democrazia di massa abbia la sua base storica e strutturale nella secolarizzazione e nello sviluppo economico, essa è minacciata proprio dalle intrinseche contraddizioni che questi processi recano in sé.

La Modernità è inscindibile dal processo di secolarizzazione. Questo consiste nel fatto che tutto viene messo in discussione e tradotto di fronte al tribunale della ragione. Il risultato inevitabile è l'attenuazione, o addirittura l'eliminazione, della sacralità — e quindi dell'intangibilità — di ogni sistema di valori, di ogni istituzione, di ogni norma, atteggiamento o modello di comportamento. In breve, la secolarizzazione aggredisce la tradizione culturale e, proprio per ciò, tende a produrre una frattura intellettuale e morale fra le generazioni (qui la mente corre immediatamente alla contestazione studentesca, vera e propria «guerra fra le generazioni»). Certo, grazie alla secolarizzazione gli europei sono usciti dallo stadio minorile, si sono emancipati dalla tutela del *sacerdotium* (il potere spirituale del clero) e del *regnum* (il potere temporale dei principi) e sono riusciti ad istituzionalizzare lo Stato di diritto, la democrazia rappresentativa e quel sistema di libertà che ha permesso loro di trasformarsi da sudditi in cittadini. Ma può la secolarizzazione espandersi illimitatamente senza intaccare la base ideologica che sostiene e alimenta la solidarietà sociale? La teoria sociologica ci insegna che la piena vigenza di un sistema di credenze e di valori vissuti acriticamente è il cemento spirituale di ogni società, ciò che trasforma un aggregato di individui in una comunità morale dominata da un *idem sentire*. Nessuna società — e tanto meno la società democratica, il cui fisiologico funzionamento esige l'accettazione e il rispetto delle regole che disciplinano la conquista e l'esercizio del Potere pubblico — può prescindere da un nucleo ideologico «prescrittivo» capace di legittimare le istituzioni e di garantire che i cambiamenti avvengano senza rotture trau-

matiche. Appare quindi evidente la contraddizione insita nell'espansione illimitata della secolarizzazione. Se anche il nucleo ideologico centrale viene aggredito dagli acidi corrosivi della critica, è la base stessa dell'integrazione sociale — il *consensus* — che viene minacciata. I fini ultimi della società non vengono più accettati senza discussione. Tutto diventa lecito proprio perché tutto è in linea di principio discutibile (e in linea di fatto discusso) e il pluralismo dei valori, tipico della Modernità, può convertirsi in «anarchia dei valori». Che cosa, se un simile scenario diventasse realtà, potrebbe tenere insieme le parti sociali? Non certo il consenso e l'autodisciplina, evaporati con la distruzione del nucleo ideologico «prescrittivo», bensì la coercizione e la disciplina esterna, vale a dire lo Stato autoritario. Si deve perciò concludere che, nella misura in cui il carattere espansivo della secolarizzazione minaccia di intaccare l'accordo sui valori fondamentali su cui si appoggia l'ordine sociale, la modernizzazione contiene una contraddizione potenzialmente letale per la democrazia pluralistica, tanto più che si tratta di una democrazia che accetta come fisiologico il fatto che esista nel suo seno una permanente lotta di classe. È vero che dalla lotta di classe la democrazia moderna estrae gran parte del suo dinamismo, ma è anche vero che la lotta di classe può trasformarsi in guerra di classe se viene a mancare il consenso sui valori fondamentali.

Il secondo aspetto preoccupante della società moderna è il fatto che la rivoluzione delle aspettative crescenti tende ad alimentare la frustrazione permanente. Indubbiamente le *chances* di vita, grazie a quella formidabile macchina produttrice di beni e di servizi che è il capitalismo industriale, crescono a vista d'occhio; ma crescono anche i bisogni che sono, in punto di principio, pressoché infiniti e illimitati. Donde il fenomeno della «società esigente», permanentemente insoddisfatta ed eccitata, fenomeno reso ancor più esplosivo dal fatto che le *chances* di vita non sono distribuite secondo i criteri assiologici della democrazia sostanziale. La promessa democratica — che non è solo promessa di libertà e di autorealizzazione, ma anche di eguaglianza — non può essere mantenuta: è sempre, e molto probabilmente in modo irrimediabile, promessa mancata. Il che non può non produrre l'alienazione di quella parte della cittadinanza che si sente defraudata.

Il terzo meccanismo perverso che caratterizza la società moderna è la moltiplicazione di gruppi di interesse dotati di un notevole potere contrattuale. Puntualmente, quando ci sono delle grosse perdite da allocare, si crea una situazione antagonistica senza sbocco

poiché i giocatori — vale a dire i gruppi di interesse — possono con il loro potere di ricatto bloccare le decisioni dei governanti. Questi, non potendo realizzare il riparto delle perdite che hanno in mente, sono costretti a praticare l'arte del rinvio. Il risultato è che il potere di mediazione fagocita il potere di decisione e la lotta politica si trasforma in un «gioco a somma zero», rendendo ingovernabili le poliarchie industriali. Tale ingovernabilità risulta particolarmente gravida di conseguenze negative una volta che si prendano in considerazione i problemi ecologici generati dallo sviluppo industriale. La loro soluzione esigerebbe un minimo di pianificazione della produzione dei beni e dello sfruttamento delle fonti energetiche. Il che è esattamente ciò che non è possibile fare in un contesto politico dominato dalla pratica dei veti incrociati.

Per uscire da queste difficoltà — che non sono, per altro, le uniche, ma solo le più rilevanti — la società moderna avrebbe bisogno di un solido e compatto consenso, intorno ai suoi fini ultimi. Ma può formarsi un simile consenso se lo specifico della secolarizzazione è la messa in discussione di tutti i valori, ivi compresi i valori che sono alla base della civiltà moderna? Non è forse una civiltà basata sulla critica e sull'autocritica destinata a distruggere la fede in se stessa e nei suoi valori?

A questi drammatici interrogativi oggi i sociologi non sono in grado di dare una risposta positiva. È accaduto che il processo di secolarizzazione ha disincantato anche il loro sguardo e li ha privati della fede nel progresso necessitante che animò i pensatori del secolo scorso. Pertanto, non possono né illudersi né illuderci; né possono — dopo gli esiti totalitari delle rivoluzioni di Lenin ed Hitler — auspicare l'avvento liberatore del profeta carismatico, come aveva fatto Max Weber nel tentativo di allontanare dal suo sguardo la visione dello schiacciamento della libertà da parte dell'Apparato burocratico. Possono solo dirci che siamo condannati a procedere in avanti lungo il solco tracciato dalle generazioni che ci hanno preceduto con la consapevolezza che nulla garantisce che l'avventura della Modernità non si concluda con la morte storica della civiltà in cui e di cui viviamo.

INDICE DEI NOMI

Abbagnano, N., 331n
Abd-e-Rahman III, 160n
Abrams, P., 319, 319n
Adams, T., 63n
Adcock, F. E., 157n
Aerssen, F., van, 108
Agostino, s., 73, 268, 268n
Akamatsu, P., 316n
Akbar, 121
Albert, H., 243n, 323n
Alberti, L. B., 245, 247, 247n
Aleksej, zar di Russia, 127n
Almond, G., 118n, 283n
Ameaux, P., 57n
Amendola, G., 42n
Ames, W., 73, 81n
Ammam, A. M., 142n
Anassimandro, 289
Anna, regina d'Inghilterra, 281
Anderson, P., 105n, 118n, 158n, 174n
Adrianampoinimetina, 123n
Antiseri, D., 328n
Antonetti, P., 201n
Apel, K. O., 335n
Ardant, G., 267n
Arensberg, C. M., 12n
Aristotele, 231, 324, 346
Arminius, J., 70
Arnolfini, famiglia, 108
Aron, R., 321, 321n, 324n, 330n
Ashley, W., 59
Ashtor, E., 127n, 132n, 133n, 134n, 135n, 204n
Augusto, imperatore, 154
Aurangzeb, 121n, 184n
Axelos, K., 20n
Aymard, M., 105n, 106n
Azzone di Correggio, 215

Babinger, F., 138n
Bacone, F., 176, 177, 177n, 178
Badin, B., 168n
Baechler, J., 37n, 119n, 172, 172n, 175n, 193n
Bahadur Shah, 121
Bahrens, B., 262n
Baigon, O., 316
Bally, A. M., 177n, 341n
Bailyn, B., 269n
Bainton, R. H., 58n, 93n, 268n
Bakunin, M., 341, 342, 342n
Balandier, G., 268, 268n
Balazs, E., 113, 126n, 128n, 129, 129n, 130n, 183, 183n
Balbani, famiglia, 108
Baltimore, C. C., 76
Baltimore, G. C., 76
Baran, P., 31n
Barb, A. A., 241n
Barbagallo, C., 169n, 171n, 200n, 216n, 263n, 293n, 330n
Barber, R., 174n
Bardi, famiglia, 215, 224
Barnave, A., 336
Barone, F., 325n
Barruel, abate, 335
Bartolo da Sassoferrato, 198n, 201
Baudin, L., 119n
Bausani, A., 135
Baxter, R., 73n, 80, 80n, 81, 81n, 82, 82n, 83, 83n, 84, 97n, 99, 101, 111
Bayle, P., 280
Baynes, N. H., 157n
Beard, C. M., 72n
Beard, W., 72n
Beaud, M., 265n
Becker, H., 42n, 285, 285n
Bellah, R. N., 309n
Belohradsky, V., 306n
Bendix, R., 29n, 47n, 140n, 309n, 314n
Bennassar, B., 104n
Benveniste, E., 90n
Berc, C., 60n
Berdjaev, N., 340n
Berengo, M., 108n
Berger, P. L., 9n, 300n
Bergson, H., 284
Berlin, I., 331n
Bernard, J., 224n
Bernardino da Siena, s., 60
Berni, G., 188n
Bernier, F., 114, 121, 121n, 122n, 123n, 124, 124n, 125, 125n, 126
Bernstein, E., 95n
Bertelli, E., 197n
Besnard, P., 56n, 57n, 68n, 69n
Bettin, G., 199n
Bianchi, M., 139n
Bièler, A., 56n, 57n, 98n
Billington, L., 72n, 73n
Bindoff, S. T., 108n
Birdzell, L. E., 202n
Blau, P. M., 11n
Blicke, P., 91n
Bloch, J., 26n
Bloch, M., 31n, 35n, 159, 159n, 163n, 195, 195n, 205n, 206n, 320, 327, 327n
Bloch, R. E., 95n
Bobbio, N., 343, 343n
Bodin, J., 176, 176n, 178
Boisset, J., 58n
Bolaffi, A., 35n, 36n

Bombacci, A., 136n
Bonanate, U., 82n
Bonvesin da la Riva, 172n, 209, 210
Boorstin, D. J. B., 72n
Borkenau, F., 95n
Borsa, G., 315n, 317n
Bosl, K., 170, 170n, 189, 193n, 203, 204n
Bottéro, J., 145n
Boudon, R., 50n
Bournazel, B., 160n
Boutruche, R., 118n, 158n, 313n
Bouwsma, W. J., 105n
Bradford, W., 73n, 74
Brailsford, H. N., 99n
Braudel, F., 16n, 60n, 76n, 101n, 113, 127n, 128n, 138n, 139, 152, 152n, 153n, 164n, 184n, 253, 258n, 259n, 262n, 273n, 275n, 277n, 278, 278n, 320, 320n, 327n
Braunstein, Ph., 215n
Braure, M., 274n
Bravermann, H., 14n
Bréhier, L., 166n
Brenner, R., 30n
Brentano, L., 34n, 152n
Brezzi, P., 171n, 205n, 208n
Brown, N. O., 93n
Brucker, G., 202n
Brunel, famiglia, 108
Brunner, O., 227, 260n, 319
Bruno, G., 55
Brutzkus, B., 140, 183, 183n
Bucharin, N., 304n, 305, 305n
Bunge, M., 321n, 331n
Bunyan, J., 64, 64n, 65n, 101, 111
Burke, E., 76, 337
Burke, P., 320n
Burkhardt, J., 250, 250n, 293n, 297, 297n
Burnell, S. A., 67n
Busino, G., 320n
Bussagli, M., 160n
Butzer, M., 61n, 92

Cabet, E., 297n
Cafagna, L., 304n
Cahen, C., 132n, 134n, 153n
Calmette, J., 162n
Calvino, G., 44, 44n, 45, 55, 56, 56n, 57, 57n, 58, 58n, 59, 59n, 60, 61, 61n, 63n, 66, 67, 71, 81n, 83n, 88, 98, 102, 110, 111
Campanella, T., 297n
Cantillon, R., 29n
Capitani, O., 195, 196n
Carafa, G. P., cardinale, *vedi* Paolo IV, papa
Carande, R., 264n, 265n
Cardini, F., 172n, 203n
Carew Hunt, R. N., 70n
Carleton, D., 69
Carletti, F., 269n
Carli, F., 205n
Carlo I, re d'Inghilterra, 96, 97
Carlo V, imperatore, 259, 270
Carlomagno, 160, 165n, 257
Carmona, M., 264n
Caro Borja, J., 268n
Carr, E. H., 325n, 328, 328n
Cartesio, *vedi* Descartes
Cartwright, R., 66n
Carus Wilson, E., 222n
Cassin, E., 145n
Castex, G., 257
Cattaneo, C., 182n
Cavalli, A., 42n
Cavalli, L., 47n, 253, 253n, 258
Cellini, B., 245
Cerkassov, N., 306n
Cesare, C. G., 154
Chabod, F., 237n
Charlesworth, M. P., 157n
Charmoux, F., 294n
Chartier, R., 259n
Chaucer, G., 51
Chaunu, P., 43n, 259n, 271n, 298n
Chédeville, A., 187n
Chierici, A., 11n
Childe, G., 145n
Chittolini, G., 202n
Churchill, W. S., 97n, 99n, 263n
Cicerone, M. T., 62n, 300n
Cinnamo, G., 122n
Cipolla, C. M., 31n, 52n, 153n, 204n, 207n, 224n, 266n
Clark, J. D., 144n
Clastres, P., 146n
Clemente VI, papa, 216
Clot, A., 138n
Clough, S., 193, 193n, 213
Cobban, A., 336, 337, 337n
Cohn, R., 91n
Colbert, J.-B., 121, 125, 265, 266, 279, 279n, 280
Coleridge, S. T., 64
Collingwood, R. G., 329n
Collins, S., 127n
Commager, H. S., 75n, 76n
Comneno, I., 166
Commons, J. R., 164n
Comte, A., 165n, 179, 180, 181, 182n, 227n, 239, 241n, 327n, 331n, 340, 348, 351, 352
Constant, B., 192n, 293, 293n, 294, 294n, 295n, 296, 296n, 346
Contamine, B., 161n
Conti, N., de', 124n
Cook, S. A., 157n
Copernico, N., 242n
Corradini, P., 131n
Corrado II, imperatore, 168
Costantino, imperatore, 157, 157n
Cotta, A., 254n
Cotton, J., 72, 75, 76
Coulborn, R., 35n, 313n
Court, P., de la, 274
Cox, H., 290, 290n
Cox, O. C., 70n, 152n, 275n
Craig, A. M., 316n, 318n
Crapoulet, J. C., 68n

Croce, B., 106n, 322n, 323n, 343, 343n
Cromwell, T., 65, 100n, 280
Crouzet, M., 265n
Curtin, P. D., 11n

D'Agostino, G., 259n
Dandolo, E., 215
Danto, A. C., 320n, 333n
Dati, G., 51n
Datini, F., 218, 218n, 219, 220n, 247, 277
Dawson, C., 155n, 165n
De Brauw, J., 108
De Geer, famiglia, 108
Delatouche, R., 205n
Delort, R., 208n, 215n
Delumeau, J., 52n, 60n, 106, 109n, 255, 255n
Deng Xiaoping, 129
De Sanctis, G., 289n
Descartes, R., 242n, 275n
Deutz, 277
de Vries, J., 259n
De Willman-Grabowska, H., 122n
De Witt, J., 107
Dhondt, J., 159n, 160n, 206n
Diamond, S., 73n
Diehl, C., 158n, 166n, 168n, 215n
Dilthey, W., 323, 323n, 330
Diocleziano, imperatore, 156
Diodati, famiglia, 108
Dmitriewskij, S., 305
Dobb, M., 33n, 34, 35, 35n
Doehaerd, R., 210n
Domínguez Ortiz, A., 270n, 272n
Dopsch, A., 11n, 39n, 152n, 180n
Dore, E. P., 309n
Doren, A., 204, 204n
Dray, W., 320n
Drecker, M., 276n
Droysen, G. G., 323, 323n
Dubois, 124n
Duby, G., 186, 186n, 205n, 207n, 208, 208n, 234n
Ducassé, P., 206n
Dührer, A., 245
Dühring, E., 26n, 34n
Duke, A., 69n
Dumont, L., 91n
Dunbar, G., 124n, 126n, 184n
Durant, W., 80n, 99n, 194n, 264n, 266n, 274n
Durkheim, E., 236n, 325, 325n, 332, 332n, 352
Dutta, S., 312n

Eberhard, W., 148n
Eck, J., 60
Edoardo I, re d'Inghilterra, 161n
Edoardo III, re d'Inghilterra, 224
Edwardes, M., 126n
Ehrenberg, V., 261n
Einaudi, L., 29, 29n
Eisenstadt, S. N., 63n, 67n, 100n, 119n, 309n
Elisabetta I, regina d'Inghilterra, 263, 263n
Elliot, J. H., 271n
Ellul, J., 260n, 266n
Elphistone, M., 122n
Elsevier, L., 108
Elton, G. R., 280n, 325
Embree, A. T., 122n
Engels, F., 9n, 20n, 21n, 22n, 23n, 26n, 34n, 95n, 114, 114n, 115, 115n, 116n, 135n, 178, 182n, 303n, 337
Ennen, E., 170
Enrico IV, 169
Enrico VII, re d'Inghilterra, 263
Enrico VIII, re d'Inghilterra, 280, 280n
Eraclito, 289
Erasmo da Rotterdam, 71, 111n
Erberto, conte, 186
Erlanger, P., 280n
Etzioni, A., 12n
Eudocia, 166n

Fabri, A., 60
Fagel, F., 108
Fairbank, J. K., 127n, 131n, 310n, 316n, 318n
Fanfani, A., 52, 53n, 57n, 81n, 206n, 239, 239n, 249n
Fasoli, G., 169n
Febvre, L., 100n, 327n
Federico I Barbarossa, imperatore, 171n, 188n, 215n
Federico II, imperatore, 188n, 215n
Fédou, R., 172n
Fenton, R., 61
Ferdinando d'Austria, 126n
Ferdinando il Cattolico, 174n, 267
Ferguson, A., 344, 346
Ferrarotti, F., 328n, 332n
Ferrero, G., 157n, 299n, 300, 300n, 339, 339n, 340, 340n
Filippo II, re di Spagna, 108, 270, 270n, 272, 275n
Filippo III, re di Spagna, 273
Finley, M. I., 295, 295n
Firpo, L., 175n
Firpo, M., 48n
Fisichella, D., 165n
Flechtheim, O., 340n
Fletcher, G., 142
Forrest, W. G., 287n
Forster, R., 273n
Fossier, R., 224n, 237n
Fourastié, J., 217
Fourquin, G., 37n, 42n, 204n, 253n
Foustel de Coulanges, N., 293n, 320
Francesco II, re di Francia, 264
Franck, S., 44n
Frank, H., 147
Franklin, B., 80n
Frédéric, 121n, 313n
Freund, J., 237n
Friedmann, 308n
Fromm, E., 91, 92n, 93n
Fugger, famiglia, 52n, 54, 109n

Fugger, J. G., 52n, 277
Fugger, U., 109n
Fullerton, K., 44n
Furber, H., 278n

Gabrieli, F., 132n
Galasso, G., 186n, 188n, 195n, 196n, 201n
Galilei, G., 242n, 245, 246
Gallino, L., 328n
Ganshof, F. L., 162, 162n
Garce, A., de la, 85
García Carcel, R., 48n
García de Cortazar, J. A., 268n
Gardet, L., 132n
Gardiner, P., 325n
Garin, E., 252n
Gauchet, M., 250n
Gaustad, E. S., 73n
Gelasio, papa, 166, 167
Gellner, E., 9
Gentile, P., 241n
George, C., 63, 63n, 66n
George, K., 63, 63n, 66n
Geraldo di Aurillac, 233n
Gérard, A., 336n
Germani, G., 173n, 251, 251n, 290n, 353
Gernet, J., 127n, 128n, 131n
Gerschenkron, A., 208n, 302n
Gerson, J., 233
Giacomo di Vitry, 235
Gibbon, E., 138n, 153n, 154, 156n, 328n
Giesen, B., 334n
Gigliozzi, G., 59n
Gilberto di Nogent, 188, 190
Gimpel, J., 206n
Giorello, G., 94n
Giovanni Crisostomo, s., 231
Giovanni d'Austria, don, 275n
Giovanni di Garze, 160n
Giovanni di Napoli, 216
Girando, G., 183n
Gitermann, V., 127n, 140n, 142n, 264n
Glamann, K., 266n
Glotz, G., 294n, 296n
Gobind Singh, 285n
Godechot, J., 336n
Godric di Finchale, 50, 50n, 211
Goldmann, L., 249n, 251, 251n, 252n
Gomar, F., 69
Gondomar, D., 272
Gonzales de Callorigo, 272
Gotheim, 42n
Gramsci, A., 99n, 100n, 151, 196n, 347
Grand, R., 205n
Granet, M., 131n
Green, J. P., 273n
Green, R. W., 44n
Gregorio VII, papa, 169
Gritti, R., 290n
Groethuysen, B., 240n
Groh, D., 140n
Grousset, R., 148, 148n, 160, 160n
Grozio, U., 242n
Grunebaun, G. E., von, 137n, 149n
Guerreau, A., 161n
Guglielminetti, M., 140n, 269n
Guglielmo I, il Taciturno, 274, 275n
Guglielmo III, re d'Inghilterra, 281
Guillou, A., 122n, 166n
Guizot, F., 151, 171n, 198, 198n, 227n, 265
Gurevic, A. J., 207n
Gurvitch, G., 320n, 332n

Hagen, E. E., 42, 42n
Hakluyt, R., 263
Halil Inalcik, 136n
Hall, D. G., 290n
Hall, J. W., 314n
Hamilton, E. J., 87n, 256n
Hamley, G., 165n
Harrington, J., 177, 177n, 178, 341, 341n
Harris, M., 306
Hartwell, R. M., 256, 256n
Hauser, H., 56n, 66, 81n, 91n, 264n
Hayek, F. A., 15n, 90n, 244n, 308n, 324, 324n, 329n
Hazard, P., 285n, 298n
Heers, F., 191n
Heers, J., 198, 198n, 200n, 220n, 221n, 255n
Hegel, G. W. F., 22, 138n, 162, 178, 241n, 251n, 340
Heichelheim, F. M., 154n
Heilbroner, R. L., 13n, 14n, 120n
Heinsius, D., 108
Heller, M., 305n
Hellmann, M., 141n
Hempel, C.G., 322, 322n, 334n, 340
Herberstein, S., von, 140
Herder, J. G., 182n
Herm, G., 166n
Hermann, G., 289n
Hibbert, C., 51n
Hicks, J., 213n, 253n
Hideyoshi, T., 313n
Hill, C., 32n, 95n, 96n, 97n, 281n
Hill, M., 53n
Hilton, R., 37n, 227n
Hintze, O., 261n, 262n
Hiny, A., 65n
Hirshmann, A., 265n
Hitler, A., 355
Hobbes, T., 344
Hobsbawn, E., 20n
Hohenberg, P. H., 260n
Hollen Lees, L., 260n
Holt, P. M., 136n
Holton, R.J., 253n
Holwerda, D. E., 98n
Hooker, J. T., 76, 291
Horvat, B., 10n
Hoselitz, B. F., 42, 42n
Huizinga, J., 70n, 71n, 101n, 111n, 230n, 242n, 274, 274n, 276n, 277n
Hume, D., 334n

Huntington, S. P., 301n
Husserl, E., 246, 246n
Huygens, C., 242
Hyde, J. K., 200n, 210n

Ibrahim, 138n
Ienitsu, 317
Ignazio di Loyola, s., 103
Imohtep, 143
Infantino, L., 30n, 36n, 178n, 343n
Innocenzo III, papa, 237n
Isabella di Castiglia, 267
Ivan III, zar di Russia, 140
Ivan IV, il Terribile, zar di Russia, 140, 141, 142n, 263n, 306

Jaccard, P., 84n
James, E., 266n
Jeannin, P., 71n, 274n
Jedin, H., 106n
Jhering, R., von, 194n
Johnson, S., 54
Johnson, T., 74n
Jonassen, C. T., 68, 68n
Jones, E. L., 130n, 173n, 223n
Jones, P., 192n, 201n, 213, 213n, 227n
Jouvenel, B., de, 340n
Joynt, C. B., 330, 330n

Kalin Pascià, 138 n
Kalisky, R., 133n
Kamen, H., 61n, 65n, 84n, 105n, 107, 107n, 268n, 271n, 275n
Kautsky, J. H., 301n
Keayne, R., 74, 75
Kemp, B. J., 144n
Keynes, J. M., 90, 90n, 271n
Khal, J., 104n
Khaldun, I., 319
Kindleberger, L. P., 233n
Kitsitis, D., 138n, 139, 139n
Knox, J., 67
Kocka, J., 321n
Koenigsberger, H. G., 93n, 276n, 278n
Kohachiro Takahashi, H., 316n
Koselleck, R., 175n
Kossmann, E. K., 274n
Kovacs, A., 217n
Kox, R. N., 79, 79n
Koyré, A., 246n
Krader, L., 145n
Kriedte, P., 214n, 255, 256n, 257, 257n
Kropotkin, P. A., 187n, 227n
Kuczynsky, J., 20n
Kula, W., 118n
Kulischer, J. M., 191n
Kumar, D., 124n
Kurskij, commissario del popolo, 303n

La Boëtie, E., de, 298n
Labriola, A., 92n, 222
Lambert, A. K. S., 136n
Landes, D. S., 193n, 255, 255n
Lane, F., 103n, 198n, 208n, 250n, 277n
Lange, A., 13n
Lapassade, G., 283
Lapeyre, 174n, 259n
Lattimore, O., 147n
Leeuw, G., van der, 284, 285n
Le Goff, J., 52, 52n, 152n, 161n, 169n, 187n, 194n, 199n, 207n, 217n, 232n, 234n, 236n, 237n, 247n, 250n, 254n, 298, 298n, 326n, 335
Leibniz, G. W., 323
Lenin, 15, 15n, 24n, 36n, 303n, 304, 304n, 305, 305n, 306, 306n, 307, 339, 355
Léon, P., 81n
Léonard, E., 55, 55n, 69n, 77n, 85n
Leonardo da Vinci, 245
Leone il Saggio, imperatore d'Oriente, 173n
Leone I Magno, papa, 232
Lepage, H., 282n
Lévêque, 144n, 261n, 287n
Levi, M. A., 151, 156n
Lévi-Strauss, C., 331n, 334n
Lévy, J.-P., 155n
Levy jr., M., 300, 300n
Levy, R., 133n
Lewis, B., 136n
Lilly, S., 206n
Linhart, R., 304n
Lipset, M. S., 29n, 140n
Lipsius, J., 108
Li Su, 147, 147n, 148
Liverani, M., 123n
Llobera, J. R., 177n, 341n
Locke, J., 76, 242n, 276n, 279n
Loewith, K., 340n
Lombard, D., 131n
Lombard, M., 48n
Lope de Daza, 272
Lopez, R. S., 60n, 161n, 205n, 213n, 214n, 222n
Lough, J., 279n, 280n
Lübbe, H., 238n
Lucas, 245n
Ludovico il Pio, 160
Luigi XIV, re di Francia, 123n, 266, 279, 280
Luraghi, R., 72n, 76n
Lutero, M., 44, 53, 54, 54n, 60, 66, 68, 76n, 88, 93, 94, 94n, 102, 110, 110n, 111
Lüthy, H., 87, 100, 100n, 103n, 105n, 106, 110, 110n
Luttwak, E. N., 156n
Luxemburg, R., 124n
Luzzatto, G., 41n, 152n, 179, 180n, 188n, 204n, 213n, 216n, 220n

Machiavelli, N., 176, 176n, 178
Macpherson, C. B., 252n
Madariaga, S., de, 269n

Maier, F. G., 328n
Majumdar, R. C., 36n, 312n
Malia, M., 302n
Mandel, E., 29n
Mandelbaum, M., 324, 333n
Mandeville, B., de, 81n, 344
Manning, B., 97n, 99, 99n
Manselli, R., 169n, 189n
Mantoux, P., 32n, 255, 255n
Mantran, R., 126n, 134n, 137n
Mao Dse Dong, 15n
Maometto, 133
Maometto II, 138n
Maravall, J. A., 105n
Maritain, J., 340n
Marshall, G., 68, 68n
Martin, A., von, 39, 247n, 297n
Martinelli, A., 19n, 49n
Martines, L., 198n
Marvell, A., 69
Marx, K., 9n, 12n, 13n, 14n, 15n, 19, 19n, 20, 20n, 21n, 22, 22n, 23, 23n, 24, 24n, 25, 25n, 26, 26n, 27, 27n, 28, 28n, 31n, 32, 32n, 33, 34, 34n, 35, 35n, 36, 37n, 90, 90n, 99n, 113, 114, 114n, 115, 115n, 116, 116n, 117, 135n, 146, 147n, 151, 152n, 172, 178, 180, 182, 182n, 184, 184n, 220, 220n, 245n, 254, 254n, 256, 256n, 257, 257n, 283, 303n, 306n, 308n, 324, 331n, 336, 337, 338, 340, 342, 347, 348, 351, 352
Marx, R., 99n
Masao, M., 309n
Maspero, H., 126n, 129n, 130n
Masson-Oursel, P., 122n
Mathieu, V., 248n
Matsudairo, 317
Maurois, A., 72n, 76n
Mazzei, F., 312n
McClelland, D. 53, 53n
McClelland, G., 275n
McIlwain, C. H., 280n
McNeill, J., 63n
McNeill, W. H., 262n
Medici, C., de, 277
Medick, H., 214n, 255, 256n
Melis, F., 52, 52n, 217, 217n
Meier, F. G., 166n
Melotti, U., 26n, 115n, 124n
Mendelssohn, K., 143, 143n
Mengozzi, G., 180n
Mereu, I., 104n
Merrington, J., 227n
Merton, R., 242n
Metha, J. L., 121n
Meyer, J., 254n
Michell, H., 291n
Miegge, M., 55n
Mill, J. S., 11n, 47, 178, 334n, 346
Miller, P., 74, 74n
Milton, J., 54, 54n, 55
Mises, L., von, 10n, 90n, 244n
Mollat, M., 220n, 255n
Momigliano, A., 241n
Mommsen, T., 154n, 328n
Monod, J., 242n
Montaigne, M., de, 298n
Montesquieu, C.-L., de, 118n, 124, 177, 177n, 178
Montgomery, B., 173n
Moore jr., B., 318, 318n
Mordal, J., 278n
Morghen, R., 233n
Mori, G., 32n
Mori, M., 341n
Morishima, M., 309, 309n, 310
Morison, S. E., 75n, 76n
Moro, T., *vedi* s. Thomas More
Morton, cancelliere, 263
Morton, A. L., 96n
Mosca, G., 323n
Mosse, G. L., 93n, 278n
Moucheron, famiglia, 108
Mousnier, R., 260n, 265n
Muccioli, M., 315n, 316n
Mukerjee, R., 290n
Mumford, L., 22n, 51, 51n, 87n, 118, 118n, 142, 142n, 146n, 227, 245n, 248, 248n, 258n, 260n
Murad I, 137
Murdoch, J., 317n
Murray, A., 246, 246n

Nada Petrone, A. M., 190n, 249n
Nadir Shah, 184n
Nagel, E., 322, 322n
Neale, W., 12n
Needham, J., 128n, 130n, 131n, 132n
Negri, A., 55n, 83n, 231n
Nekric, O., 305n
Nelson, B., 59, 59n, 60
Neveux, H., 259n
Nietzsche, F., 293n, 352
Nikitin, A., 124n
Nizan-al-Mulq, 134n
Noël, J. F., 172n
Norman, E. H., 314n, 317n
North, D. C., 207n
Norton, T., 63n
Norwich, J. J., 215n
Nuccio, O., 55n, 194n, 215n, 217, 218n, 220n, 228n, 234n, 297n
Nuñez de Castro, A., 272n
Nuttal, G. F., 83n

Oberman, H. A., 61n
Obizzo d'Este, 215
Oertel, F., 157n
Oglander, J., 66
Ogoday, 173
Oldenbarneveldt, J., van, 69
Olivares, conte di, 276n
Omobono, s., 237n
Omodeo, R., 58n
Oppenheimer, F., 145, 145n

Origo, J., 218n
Orkhan, 136
Ortega y Gasset, J., 147n, 161, 161n, 284, 284n, 288n, 289n, 299, 299n, 300n, 319, 321, 321n, 324, 326n, 333, 333n, 335, 339n, 348
Os, van, famiglia, 108
Osman, 136
Ostrogorsky, G., 165n
Otto, R., 285n
Ottokar, N., 180n, 197n, 198n
Ottone I, imperatore, 206n
Ottone di Frisinga, 189

Pacioli, L., 245n
Palfrey, J. G., 73n
Pallavicino, famiglia, 108
Palmieri, M., 55, 55n, 252
Palou, J., 242n
Panneckoek, A., 307n
Paolo, s., 78
Paolo IV, papa, 103n, 104n
Paolo da Certaldo, 247
Pareto, V., 119n, 339
Parmenide, 289
Parrington, V. L., 55, 55n, 73n, 101n
Parry, J. H., 269n
Parsons, T., 47, 47n, 106n, 113n, 195n, 320, 320n, 321n, 327n
Pascal, B., 84n
Passerin d'Entrèves, E., 107n
Pavillon, E., 278
Pearson, H. W., 12n
Pellicani, L., 10n, 19n, 95n, 102n, 119n, 127n, 186n, 338, 339n, 342n
Pellizzari, famiglia, 108
Pels, 277
Peña, F., 104
Penn, W., 76
Pera, M., 329n, 335, 335n
Perckins, W., 66n
Pericle, 191, 292, 293, 294n, 295, 296, 296n, 346
Pernoud, R., 50n, 170n, 186n, 187n, 192n, 196n, 221n, 234n, 235n, 257n, 264n, 266n
Perroux, F., 12, 12n
Perry, commodoro, 310, 318
Perry, R. B., 81, 81n
Peruzzi, famiglia, 224
Petech, L., 132n, 148n, 165n
Petit-Dutaillis, C., 164n
Petry, 344
Peyrefitte, A., 107n
Pico della Mirandola, G., 55, 252
Pier Damiani, s., 228
Pietro il Grande, zar di Russia, 183
Piette, M., 79n, 80n, 85n, 94n
Pio XI, papa, 166n
Pirenne, H., 28, 29n, 34, 36, 37n, 41, 41n, 50, 51n, 152, 161n, 164n, 180n, 183n, 193n, 194n, 197n, 203, 204n, 211, 212n, 216n, 219n, 233n, 249n
Pirenne, J., 144n
Pitagora, 289
Platone, 58, 198n, 297n, 339, 344
Poggi, G., 43n, 50n, 80n, 258n
Pohlenz, M., 294n, 296n
Polanyi, K., 10n, 12n, 16n, 90, 90n, 224, 295n
Polo, M., 125n, 126, 183n
Poly, J. P., 160n
Popper, K., 284, 296n, 321, 321n, 322n, 333n, 334n, 335, 340, 340n
Portal, R., 141n
Postan, M., 185, 185n, 326, 326n
Poulantzas, N., 96n, 338, 338n
Pounds, N. J. G., 39n, 202n, 258, 258n
Powell, B., 118n, 283n
Prasad, I., 123n
Prawdin, M., 173n
Préaux, C., 261n
Predaval Magrini, M. V., 330n, 333n, 334n
Preobaženskij, E., 304n
Prescott, W. H., 118n
Prestwich, M., 66n, 69n, 72n, 110n
Proudhon, P. J., 15n, 342, 342n
Psello, M., 166
Puech, H.-C., 57n, 169n
Puente Ojea, G., 167n

Quillet, J., 167n

Raleigh, W., 263
Rangel, C., 30n
Ranke, L., von, 104n, 328n
Rapp, R. T., 193, 193n, 213n
Raychaudhuri, T., 124n, 125n
Read, W., 129n
Redfield, R., 172n
Reglà, J., 272n
Reinhard, W., 30n
Reischauer, E. O., 127n, 131n, 310n, 311n, 316n, 318n
Rémondon, R., 158n
Renan, E., 57n
Renaudet, A., 91n
Renouard, Y., 170n, 216n, 217n
Rescher, N., 330, 330n
Reynolds, S., 170n, 227n
Riasanovsky, N. V., 141n
Richelieu, A.-J., Du Plessis de, 264, 264n, 265
Rickert, H., 322, 322n
Ritter, G., 88n
Rizzi, B., 158n
Robbins, L., 10n, 20n
Robertson, 175n
Robertson, H. M., 39, 52n, 56n, 71n, 84n
Rodinson, M., 48n, 49, 49n, 133n, 134n
Roe, T., 263
Romano, R., 105n, 205n, 259n
Romeo, R., 322n
Romero, J. L., 179, 185, 185n, 188n, 190n, 191, 191n, 194n, 240n
Roover, R., de, 202n, 208n

Rosenberg, N., 202n
Rossi, P., 123n, 131n, 183n, 243n, 312n, 323n, 341n
Rostovzev, 136n, 157n, 291n, 296n
Rostow, W. W., 300, 300n
Rotelli, E., 84n
Rudner, R. S., 330n
Ruggero II, 188n
Runciman, W. G., 334n
Russell, B., 19, 304n, 331n
Russell, C., 32n
Rustow, A., 111n
Rutenberg, J., 199n, 220n
Ruyter, M. A., de, 278

Sabattini, M., 127n, 147n
Saburoemon, Y., 316n
Safarevic, Y., 119n
Saint-Simon, C. H., 336, 337, 345, 346, 348
Salimbene da Parma, fra, 200n
Salvemini, G., 198n, 319, 340n
Salvioli, G., 154n
Sampson, R., 108
Samuelsson, K., 71n, 85n
Sanakhat, 142n
Sanchez-Albornoz, C., 269n
Sachins, C., de, 59, 61
Sanin, I., 142
Sansom, G., 127n, 318n
Santangelo, P., 127n, 147n,
Sanudo, M., 212
Sapori, A., 51, 52n, 203, 204n, 212n, 218n, 219, 220n, 224n, 230n
Sarkar, J., 285n
Sartori, G., 12, 12n, 294n, 340n
Sartre, J.-P., 331
Saul, S. B., 211n
Savary, J., 81n, 84
Savory, H. R., 149n
Say, J. B., 29
Sayous, A., 57n
Scartezzini, R., 290n
Schama, S., 62n, 69n
Scheler, M., 11n
Schiera, P., 84n
Schluchter, W., 240n
Schlumbohm, J., 214n, 255, 256n
Schluppe, J. B., 140n
Schmid, M., 334n
Schneider, K. H., 11n
Schumpeter, J. A., 12n, 13n, 28, 28n, 90n, 120n, 245n, 307, 308n
Sedillot, R., 291n
Sée, H., 41n, 263n
Segre, S., 244n
Seneca, L. A., 62n
Senofane, 289
Serveto, M., 57
Settembrini, D., 166n
Settimio Severo, 155
Shaftesbury, A., 344
Shah Abbas, 149n

Sharma, D., 313n
Shaw, S. J., 136n
Shermann, J. H., 263n
Shih Huang-ti, 130, 131, 132, 147, 147n, 148n
Shils, E., 195n, 320, 321n
Shivaji Bonsle, 285n
Simmel, G., 41n, 246n, 250, 250n
Singer, M., 172n
Singh, K., 285n
Sismondi, S., 170n, 187, 187n, 196n, 227n
Slicher van Bath, B. H., 32n
Smelser, N. J., 325n
Smit, J. W., 273n
Smith, A., 34n, 81, 152n, 180, 180n, 181n, 213n, 214n, 227n, 265, 276n, 344, 346
Smith, V. A., 126n
Soboul, A., 337, 337n
Solimano I, il Magnifico, 138n
Somaise, C., 61n
Sombart, W., 15n, 19n, 34, 34n, 39, 40, 40n, 41n, 42n, 43, 51, 56, 56n, 83n, 88n, 103n, 211, 212, 212n, 216, 219n, 244, 245n, 248, 255, 344
Sorokin, P., 329n
Speck, W., 72n, 73n
Spencer, H., 352
Spini, G., 281n
Spinoza, B., 109, 110n, 242n, 323
Srivastava, A. L., 36n
Stalin, 305, 306, 306n, 307
Statera, G., 328n
Stauffer, R., 57n, 70n
Steele, R., 64, 84
Stern, P., 122n
Stone, L., 97n
Storry, R., 313n
Stuart, casato, 242n, 281
Sturzo, L., 332n
Sweezy, P. M., 14n, 36, 36n, 37n, 39
Sylos Labini, P., 120n, 170, 170n, 269n
Szamuely, T., 118n, 141n

Tabacco, G., 168n, 188n
Talete, 289, 289n
Tavernier, 126
Tawney, J., 73n, 81n
Tawney, R., 53, 53n, 61n, 66n, 74n, 75n, 84n, 94n, 95, 95n, 97n, 98n, 99, 100n
Temple, W., 71n, 273
Tenenti, A., 259n
Teodosio II, imperatore, 166n
Terni, M., 336n
Terzani, T., 129n
Thapar, R., 313n
Thierry, A., 186n, 190, 190n, 227n, 336
Thomas, D., 324n
Thomas, R. P., 207n
Thomas More, s., 297n
Thorner, D., 313n
Thurzo, G., 52n
Tilly, C., 267n
Timbal, P. C., 175, 175n

Tocqueville, A., de, 320, 348, 352
Tod, J., 313n
Toennies, F., 89, 89n
Togukawa Ieyasu, 127n, 314
Tommaso d'Aquino, s., 81n, 230, 231, 231n, 233, 233n
Topitsch, E., 329n
Topolski, J., 19n, 33n
Torrey, C. C., 48
Toshitatsu, D., 127n
Toubert, P., 205n
Toynbee, A. J., 66, 80, 80n, 139, 139n, 142n, 177, 177n, 204n, 261n, 286n, 299n, 324n, 338
Toyotomi Hideyoshi, 147n
Tranfaglia, N., 48n
Tranzethel, R., 147n
Trevelyan, G. M., 32, 65, 97n, 99n, 100n, 263n, 269n, 280n, 282n
Trevor-Roper, H., 95, 96n, 104n, 105n, 106
Trinchero, M., 341n
Trockij, L., 339
Troeltsch, E., 53n, 62, 62n, 80n, 88, 88n, 298n
Tronti, M., 96n, 341n
Trubeckoj, N., 15n, 307n
Tucci, G., 132n, 315n
Tucci, U., 205n
Tucidide, 292, 293n, 328n
Turberville, A. S., 272n
Turnbull, S. R., 316n
Turner, B. S., 116n
Turner, F. S., 75n
Turner, R., 284n
Turrettini, famiglia, 108

Udemans, G., 61n
Ullmann, W., 163n, 164n, 167n, 193n, 229n, 297n, 298n

Vanck, J., 10n
Vasilij III, zar di Russia, 140
Vauban, S., de, 280
Vercutter, J., 143n
Veyne, P., 321, 321n, 326n, 329n
Vicens Vives, J., 68n, 267n, 270n
Vié, M., 316n, 318n
Vilar, P., 30n, 34n
Villani, G., 216
Viscardi, A., 188n
Vivanti, C., 105n
Voegelin, E., 98, 98n, 99, 340n
Voetius, G., 70, 70n, 276
Volpe, G., 195, 195n

Walbanck, F. W., 154n, 156n
Walch, J., 301n
Waley, D., 191n, 198n, 201n
Wallerstein, I., 16n, 37n, 127n, 261n, 274n
Walzer, M., 98n, 99, 100n, 145n
Warenne, 161n
Wat, W. W., 161n
Weber, M., 9, 9n, 12n, 16n, 39, 40, 42, 42n, 43, 43n, 44, 44n, 45, 45n, 46, 46n, 47, 47n, 48, 48n, 49, 50, 51, 52, 54, 54n, 55, 56, 56n, 59, 59n, 61, 61n, 62, 62n, 63, 63n, 64, 65, 65n, 68, 69n, 70n, 71, 76, 76n, 77, 77n, 78n, 80, 80n, 81, 81n, 84, 85, 89n, 99n, 100, 101, 102, 113, 116, 117, 117n, 139, 151, 154, 154n, 172, 178, 180, 184, 184n, 192n, 194, 198n, 205n, 207n, 208n, 240, 241n, 243, 243n, 244, 244n, 253, 254n, 255, 258n, 261, 261n, 265n, 269n, 275n, 284, 284n, 285n, 320, 324, 332n, 335, 342n, 355
Weil, S., 22, 22n
Welch jr., C. E., 301n
Werkeke, H., van, 211n
Wertheim, W. F., 69n
Wesley, J., 77, 77n, 78, 78n, 79, 79n, 80, 80n, 85
Wesson, R., 173n
Wheler, H. U., 319n
White, H., 321, 321n, 323n
White, L., 331n
White jr., L., 207n
Whitehead, A., 209
Whitehouse, R., 136n
Wilkinson, J. T., 80n
Wilhelm, F., 122n
Williams, R., 76
Wilson, C. H., 75n, 69n, 70n, 71n, 109n, 263n, 273n, 275n, 277, 278n, 279n
Wilson, T., 63n
Winch, P., 330n
Winthrop, J., 72, 76
Wipo, 188
Wither, G., 63n
Wittfogel, K., 118, 118n, 123n, 135, 136, 136n, 306n, 341, 341n
Wood, G. S., 269n
Wright, G. H., von, 329n, 331n
Wright Mills, C., 55n

Yanov, A., 140, 140n, 175, 175n, 306n
Yarshater, E., 134n, 149n

Zagorin, P., 66n, 84n
Zanier, Z., 318n
Zanino, famiglia, 108
Zdnanov, 307n
Ziya Gokalp, 139n
Zorilla, R. H., 172n
Zozer, 142, 142n, 146

INDICE

Il problema		9
I	L'arcano dell'accumulazione originaria	19
II	Il mito weberiano del calvinismo	39
III	Le conseguenze storiche della Riforma	87
IV	L'economia ingabbiata	113
V	La soluzione dell'enigma	151
VI	Il «primo motore»	179
VII	Inizia la rivoluzione permanente	203
VIII	Il mercato come agente di secolarizzazione culturale	227
IX	Gli Stati nazionali e il capitalismo	253
X	Dalla società chiusa alla società aperta	283
Nota sul «successo» giapponese		309
Appendici		
A - La sociologia come metodologia della storiografia		319
B - La sociologia, coscienza critica della Modernità		344
Indice dei nomi		357

98481

Titoli disponibili nella stessa collana:

AA.VV., *La nuova economia politica americana* (79), a cura di Francesco Forte e Elena Granaglia
AA.VV., *Il mito del collettivismo* (88), a cura di Lorenzo Infantino
AA.VV., *Potere politico e legittimità* (116), a cura di Gaetano Pecora
Hannah Arendt, *Politica e menzogna* (107)
Dante Argeri, *La dialettica dissacrata* (69)
Raymond Aron, *Delle libertà* (132)
Gianni Baget Bozzo, *Le metamorfosi della cristianità* (130)
Jean Baudrillard, *Cool Memories* (131)
Jean Baudrillard, *La trasparenza del male* (137)
Peter L. Berger, *La sacra volta* (99)
Peter L. Berger, *La rivoluzione capitalistica* (140)
Yvon Bourdet, *Lukács, il gesuita della rivoluzione* (70)
Letterio Briguglio, *Garibaldi e il socialismo* (86)
Sergio Cigada, a cura di, *Il simbolismo francese* (142)
Girolamo Cotroneo, *Popper e la società aperta* (82)
Benedetto Croce, *La religione della libertà* (111)
Spencer Di Scala, *Da Nenni a Craxi* (129)
Maurice Duverger, *Sociologia della politica* (117)
Ferenc Fehér, *Il giacobinismo ovvero la Rivoluzione congelata* (124)
Guglielmo Ferrero, *Potere* (83)
Guglielmo Ferrero, *Le due rivoluzioni francesi* (112)
Guglielmo Ferrero, *La rovina della civiltà antica* (121)
Paolo Flores d'Arcais, *Il dubbio e la certezza* (85)
Arnold Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica* (101)
Agnes Heller, Ferenc Fehér, *Ungheria 1956* (93)
Agnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, *La dittatura sui bisogni* (97)
Agnes Heller, Ferenc Fehér, *Apocalisse atomica* (106)
Harold A. Innis, *Le tendenze della comunicazione* (89)
Hans Kelsen, *La teoria comunista del diritto* (81)
Leszek Kolakowski, *Nascita sviluppo dissoluzione del marxismo*, vol. I (77)
Leszek Kolakowski, *Il periodo aureo (Nascita sviluppo dissoluzione del marxismo*, vol. II) (95)
Leszek Kolakowski, *La crisi (Nascita sviluppo dissoluzione del marxismo*, vol. III) (104)
Leszek Kolakowski, *Lo spirito rivoluzionario* (84)
Leszek Kolakowski, *Le religioni* (91)
Karl Korsch, *Marxismo e filosofia* (22)
Riccardo LaConca, *Democrazia, mercato e concorrenza* (120)
Jacques Langlois, *Attualità di Proudhon* (74)
Antonio Lombardo, *La grande riforma* (102)
György Lukács, *Filosofia dell'arte* (50)
György Lukács, *Estetica di Heidelberg* (54)
György Lukács, *Il dramma moderno*, vol. I (62)
György Lukács, *La genesi della tragedia borghese da Lessing a Ibsen (Il dramma moderno*, vol. II) (65)
György Lukács, *Il dramma moderno dal naturalismo a Hofmannsthal*, vol. III (73)
Marshall McLuhan, *Il paesaggio interiore* (94)
Marshall McLuhan, *La sposa meccanica* (98)
Marshall McLuhan, *Dal cliché all'archetipo* (115)
Marshall McLuhan, *Il punto di fuga* (118)
Marshall McLuhan, Bruce R. Powers, *Il villaggio globale* (138)

C O L L A N A

A R G O M E N T I

Perché in Occidente – e solo in Occidente – ha avuto luogo la transizione da un'economia statica a un'economia autopropulsiva? Attraverso quali processi si è verificata la formazione della moderna società industriale? Quale concorso di circostanze ha reso possibile lo straripamento planetario dell'Europa? Luciano Pellicani risponde a questi interrogativi mostrando prima di tutto il carattere sterile e fuorviante delle due teorie che finora hanno dominato il dibattito sulla genesi del capitalismo: quella marxiana dell'accumulazione originaria e quella weberiana dell'etica calvinista. Successivamente, utilizzando il metodo della comparazione macrosociologica, Pellicani sviluppa una ipotesi esplicativa abbozzata sia da Marx che da Weber, grazie alla quale il mistero della formazione della società capitalistica cessa di essere tale e appaiono nitidi i soggetti collettivi, i fattori strutturali e le condizioni storiche che hanno messo in movimento la macchina della rivoluzione permanente. Il risultato è un'affascinante ricostruzione della straordinaria avventura che ha portato l'Europa a compiere la Grande Trasformazione e, grazie ad essa, a edificare un tipo di civiltà assolutamente inedito, centrato sulla *ratio*, l'individualismo acquisitivo-competitivo e la sperimentazione in tutti i campi; un tipo di civiltà dotato di una potenza radioattiva fuori del comune e, per ciò stesso, costitutivamente imperialistico, la cui istituzione motrice è stata, e continua a essere, il mercato.

Luciano Pellicani è titolare della cattedra di sociologia politica presso la Facoltà di Scienze Politiche della Libera Università degli Studi Sociali, collabora al «Giorno» e dal 1984 dirige «Mondoperaio». Fra i suoi numerosi volumi, ricordiamo *Dinamica delle rivoluzioni* (1974), *Il mercato e i socialismi* (1979), *Miseria del marxismo* (1984) e *La sociologia storica di Ortega y Gasset* (1987), pubblicati dalla SugarCo.

ISBN 88-7198-203-7

open access

L. 38.000

9 78 C-9797

SUGARCO EDIZ

MZ198481
Saggio sulla genesi del